بيت الحكمة

مجلة مغربية للترجمة، في العلوم الانسانية



العدد الثامن • نوفمبر 1988

جاك لاكان

المحتويات

جاك لاكان

كاترين ب. كليمان

الآخـر

[. . .] لا ينبغي لنا أن نفهم من ذلك شخصا آخر، قد يكون اللاوعي هو الناطق باسمه. بل إن الغيرية تكون، ضمن النسق اللاكاني، وعلى العكس من ذلك، جذرية، وطليقة من أي أقنوم، إلها كان أم بشريا. إن الآخر، هو المكان الغريب الذي يصدر عنه كل خطاب: مكان العائلة، والقانون، والأب ضمن النظرية الفرويدية، مكان التاريخ والمواقع الاجتماعية، مكان تردّ إليه كل ذاتية. أن نقول إن اللاوعي هو خطاب الآخر، معناه أن نؤكد ثانية، وبصورة حتمية، بأنه لا وجود لخطاب «حرّ»، ومعناه أننا نعطي قانونه. والآخر أيضا مكان ضمن بنية الذات: ذلك، مثلما أن الآخر ليس شخصا، بل مكان، ليست الذات نقطة، بل نتيجة بنية معقدة. وانطلاقا من حدث معين، هو الوحيد الذي يحدث للذات المفردة خلال مسار حياتها، يبني لاكان هذه البنية التي تحدّ الأفعال دون أي تغيير ممكن: إن مرحلة المرآة، وهي الكشف العيادي الذي قام به لاكان، هي المرحلة التي يدرك من خلالها الطفل حديث السن (بين ستة أشهر وثمانية عشر شهرا) نفسه باعتبارها ذاتا مستقلة، ويكتسب صورته عن نفسه، من خلال تعرّفه على نفسه في المرآة. لايزال الطفل، في هذه الفترة، يعتمد على غيره اعتمادا كبيرا، ولا يستطيع إطعام نفسه أو الكلام، ويجعله التعرّف على الصورة في المرآة ينتقل من النقص إلى الاستباق: يستبق ما سيكونه جسده البالغ، المستقل والخاضع لشبكة اللغة.

إن الانتقال الحاصل هنا انتقال جوهري: إذ يؤمن للذات صورة كاملة عن نفسها، ويطرح هيئة الأنا، إلا أنه يطرحها، كما قال لاكان، «ضمن خط تخيّلي». وينتج الأنا، باعتباره تخيّلا، عن مجابهة الذات ضمن المرآة، وعن المسافة التي تفصله عن صوره. ومرة أخرى، يصدر التخيّل عن بنية الذات،

التي تتكشّف آنئذ. [ومن ثم]، فإن الهيئات التي وضعها فرويد، [أي] الأنا الأعلى، الأنا، الهو، تجد نفسها في علاقة تختفي ضمنها استعارة المستويات. من هنـا، يصبح الأنـا الأعلى هو الرمزي، مكان النظام والقانون، مكان خطاب الأب (هكذا يتم تسجيل التحليل النفسي ضمن الأنثروبولوجيا: ذلك أن الرمزي هو نظام الثقافة، بالمعنى الإثنولوجي). ويصبح الأنا هو الخيالي، مكان التخيّل، مكان التنوع والتغيّر وملحقات الذاتية، المتحركة والهشّة. أما الهو، فلا مكان له إلا من خلال قلب المعنى: إنه مكان اللامكانات، وسبب البنية الغـائب، وهي البنية التي يسمّيهـا لاكان: الواقعي. ويتموقع إنتاجه ضمن التنـظيم الذاتي على سطح موضوعات الرغبة. إن موضوعات الرغبة بالنسبة لفرويد، متعدّدة، إلا أنها تعتمد على صلة أساسية تخصّ كل نوع من الموضـوعات، يسمّيها صلة الموضوع. وبالنسبة لميلاني كلاين (M. Klein)، ينقسم الموضوع إلى «طيّب» أو «سيّء»، حسب صلة محورية وغير قارة تستند عليها علاقة الذات بالعالم. أما لاكان فيذهب أبعد في أنسقته (Systématisa-tion) للموضـوع: فهـو يسمّي «الموضـوع أ»، ذلك الموضوع المولّد لجميع موضوعات الرغبة: [أي الموضوع] الجزئي، المفصول، النفاية. إن الموضوع أ هو أثر الغرابة ضمن الذات، هو السمة الدّالة على قطيعة لا رجعة فيها: لهذا السبب خصّ لاكان الذات بشطب (barre)، وهو العلامة الدالة على الانشطار (Spaltung) الذي أشار إليه فرويد (⊁ قارن الخطاطات «⊁»، التي تمثل هذه البنية.)

اللغة

يقول لاكان: «إن اللغة شرط اللاوعي»، قالبا بذلك الملفوظ القديم القاضي بـ«أن اللاوعي شرط اللغة». إن الاكتشاف الفرويدي يُظهر لنا لغة مثقوبة، تشكل تعثراتها عناصر متعددة من اشتغالها: فثمة العلامة الدالة على تبنـين الـلاوعي. وقـد أعـطى فرويـد قواعـدها: فالتكثيف (Verdichtung) والتحريك (Verschiebung) يشكلان إواليتين من «لهجة» اللاوعي ويعيد لاكان صياغتهما بواسطة مقولات لسانية: حيث تتجمع الاستعارة، وهي ما يعادل التكثيف، والمجاز المرسل، وهو المعادل للتحريك، ضمن وظيفة النقل (-Ents

(telllung) العـامـة، وهي وظيفـة تحدّد باعتبارها «انزلاق المدلول تحت الدال» (سلطة الحرف ضمن اللاوعي، 1957). إن الدالّ وعلاقته بالمدلول يشكلان القـاعدتين اللتين تقوم عليهما اللسانيات التي بلغ بها سوسير مستوى الفرع المعرفي العلمي. أما لاكان فيعيد سبك علاقات التماثل هذه:

(العلامة   الدال / المدلول)

ويظهر الوظيفة المشكِّلة للدّال وحده. ذلك أن اللغة جسد، [إلا أنه] جرى تناوله في مادية (matérialité) معيّنة: هكذا، يظهر فرويد، ضمن تحليله لحالة: صاحب الذئاب (1918). كيف يكون بإمكان الحرف (W) الخضوع لـ«جـروح رمـزية» (حيث يتحوّل، عبر عملية قلب يخضـع لها، إلى أذنين للذئب: (W) ، أو يظهـر، من خلال غيابـه من كلمـة Wespe [الـزنبور] الحرفين الاولين من اسم المريض: S.P). ومن ثم، فإن الحرف «بنية للدّال متموقعة تموقعا جوهريا»، وعنصر بسيط من السلسلة الدالّة، وبنية لتركيب الـدال، الـذي يشكّل، حسب قوانين خاصّة بنظام مقفل، «حلقات يُختَم طوقها ضمن حلقة داخلة في طوق آخر تشكله، [بدوره]، حلقات». وتُقرأ اللغـة، من خلال علاقـة دالّ بدالّ (لم تعـد تقـرأ من خلال علاقـة الدال بالمدلول)، ومن خلال الانقطاعات والثغرات التي [يعتبر] اللاوعي نتاجا لها، بفضل الترقيم (ponctuation). يعود لاكان الى هذا اللفظ النحوي، ويجعله عماد ممارسته العيادية: فالترقيم هو وتيرة الجلسات أيضا، والاستماع الى خطاب المحلِّل، إنه ممارسة الزمان، التي يسمّيها فرويد: النكوص، والتي تفعل اللغة في الواقعي عبرها. هاهنا يقترن الملفوظان: ان اللاوعي، بما أنه مبنين تبنين اللغة، هو خطاب الآخر، [ومن ثم،] ينبغي فهم كل كلمة من كلمات اللغة في علاقتها المرقمة بكلمات أخرى، سواء أكانت حاضرة أم غائبة؛ كما أن أية علاقة بالآخر (ذات، موضوع، عالم) نتاج لهذا التبنين الثقافي الذي يفكر في مكان الذات. في مكانها: بمعنى حيثما تقف حقيقة، أي في مكان محدّداتها المادية والايديولوجية، ونيابة عنها، وهي التي لا تعلم متى تفكر.

من ثم، يخرّب لاكان محور الفلسفة المثالي، وهي المؤسّسة على توكيد الذات المستقلة والمفكرة، ويقول على غرار فرويد: «أنا أفكر حيث لا أوجد، إذن أوجد حيث لا أفكر» (سلطة الحرف ضمن اللاوعي). [ومن ثم]، تصبح نظرية اللاوعي مع لاكان دعامة لأنثروبولوجيا جديدة.

ثبت المصطلحات

آ	A (Autre)
أ	a (autre)
أ	a'
الزكانة	Aperception
التقلّد الابتهاجي	Assomption jubilatoire
الهـوام	Fantasme
الإغفال	Forclusion
ر (الرضيع)	i (infans)
الصورة الهوامية	Image
بيذاتي	Intersubjectif
التوظيف	Investissement
الإنكار	Méconnaissance
المحور المخي الشوكي	Névraxe
النفه الأسطوري	Psychasthénie
النزوة	Pulsion
ذ	S (sujet)
مرحلة المرآة	Stade du miroir
الحتم المضاعف	Surdétermination
الصدمة	Traumatisme

الخيالي، الرمزي، الواقعي

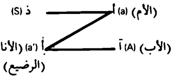
كاترين ب. كليمان

لا تنتمي كلمة رمز، في المعنى الأصلي للفظ، ولا النعوت المرافقة لها ـ رمزي، يرمز إلى، ذو منزع رمزي ـ إلى ميدان التحليل النفسي بصورة خاصة: فمجموع الفروع المعرفية التي تشكل العلوم الإنسانية تستعمل الرمز اللساني، الرياضي، النفسي، الاثنولوجي. ويستتبع لفظ الرمز رابطة بين عنصرين لغويين؛ إن الرمز هو علامة الرباط الذي يجمع جزئي موضوع مكسور إلى بعضهما بعضا، وبنفس الطريقة، فإن الرمز يتوحّد مع الشيء المرموز إليه، كتوحّد الشمس بالمَلَكية. إلا أن لفظ رمزي، عندما يستعمل مع لفظي خيالي وواقعي، فإنه يشير، عندئذ إلى ثالوث خاص بالمتن التحليلنفسي، وبصورة أخص بجاك لاكان الذي منهج استعمالها. [هكذا] تتجاوز الوظيفة الرمزية معنى الرمز، مثلما يتجاوز الخيالي المعنى المشوّش للخيال، والواقعي المعنى الفلسفي لـ«الواقع». إلا أن ثمة شيئا من المعنى الأصلي يبقى، في الحالات الثلاث، ليرى نفسه، داخل نظرية صارمة، محوُّلا، إلا أنه غير مشوَّه. ويظل [لفظ] الخيالي يميّز فيضا معيّنا، وتنوّعا معينا، أما الرمزي فيحتفظ بمعنى الرباط الذي يوسّع ليشمل مجموع العلامات الثقافية. ويبقى الواقعي، من وجهة نظر معينة، في الجانب الآخر من الذات المفكّرة. يبقى أن اشتغال هذا الثالوث من المفاهيم تابع لنسق أصيل أصالة عميقة، في أثر فرويد، إذ بامكان جاك لاكان، بفضل الاستعمال الذي يخضع [هذه المفاهيم] له، أن يجعل التحليل النفسي يقطع مرحلة مهمة.

الخيالي والرمزي: المتحوّل والنظام

يشكل الخيالي والرمزي والواقعي بنية الذات، ضمن نسق لاكان. وسوف نعطي عنها صياغتين، نمثل لكلتيهما بخطاطة، يسميها لاكان الخطاطة L. هذه الخطاطة تقسّم الذات (ذ) (S) إلى أربع نقاط تمثل الهيئات التي تحدّدها: آ (A)، الآخر، ثم أ (a') أو الأنا، وأ (a)، الصورة الأخرى للآخر،

إلا أنها ترد في شكل موضوع الرغبة الجزئي غير القابل للاختزال (الموضوع أ). وهي ذي الخطاطة، نوردها في شكلها المبسّط (من «حول مسألة سابقة لأي علاج ممكن للعصاب» ضمن «الكتابات»، 1966):



ينبغي وضع هذه البنية ـ التي ستتيح لنا إبراز محاور الواقعي والرمزي والخيالي ـ في علاقـة مع عقـدة أوديب، كما أبرزها فرويد باعتبارها مثلّثا: الأب، الأم، والطفل ـ الذات بينهما، حيث تكمن صعوبة وجوده كلها في تموضعـه بين صورتي أبويه. إن تاريخ عقدة أوديب يتلخّص كله في الحركة التأرجحية بين صورتي الأم والأب. وتعني «التخلص» من عقـدة أوديب، بصورة رمزية، الدخول إلى الحياة ونهاية الطفولة، وترسّخ التماهي. وتعود بنية الذات، كما يصفها لاكان، إلى تناول هذه الحدود الثلاثة، إلا أنها تحوّلها مع إضافة حدّ رابع لها: ألا وهو الذات نفسها، لا الأب، ولا الطفل، ولا الأم، بل بنية تضمّ هذه الحدود الثلاثة. إن الآخر هو مكان القانون، والنظام الثقافي، الذي يعطي لهذا القانون صورته الخاصة. إنه مكان الأب. أما الموضوع الجزئي، المدعو «أ»، فهو مكان الرغبة المستحيلة غير المشبعة، ومكان جسد الأم العملاق قبل الفطام، وبعد ذلك مكان جسدها الذي يمنعه القانون عنه، إنه مكان الأم، الكلية والجزئية في آن معا، والمستحيلة البلوغ. وأما «أ'»، فهو مكان الطفل الذي يكون، من ثم، متعلقا بالمكانين الآخرين. وتبقى الذات. وهي في جهة الواقعي الذي يبدو، للوهلة الاولى، وكأنه مفصول عن البنية، أو بالأحرى، مُغفَل: هو حاضر ومحدَّد، إلا أنه غير ظاهر ومكبوت، لم يبق معمولا به. [أما] لعبة الدوال فهي تلاقي المحورين، الخيالي والرمزي: حيث يوجد الخيالي بين مكان الأنا ومكان موضوع الرغبة؛ ويوجد الرمزي بين الآخر والذات الغائبة عن البنية التركيبية. ومن ثم، يتحدّد الموقعان الخاصان بهاتين الهيئتين. فالرمزي، هو الفطام الذي يقيم الذات

ضمن اللغة، ضمن لغته، لغة آبائه، لغة أبيه. أما الخيالي فهو ما يعكس الرغبة في الصورة التي تحملها الذات عن نفسها. في جهة الخيالي، ثمة تنوع الموضوعات واختلافها وتعدّدها، هي التي تنثر الرغبة ضمن حياة ما. وفي جهة الرمزي، ثمة وحدة الزمان وتحدّده وتبنينه. ويمكن التمثيل للخيالي ـ الذي يأتي لينضاف إلى مجموعة الرمزي ـ باستعارة اللواحق، وهي موضوعات صالحة للتنكّر، «مجموعة من الصور الخيالية»، صور مسرحية، بينما يمثل الرمزي، ضمن المجموعة، العماد الذي تربط فيه متغيرات الذات.

لقد عثر كلود ليڤي ستروس، خلال تكلّمه عن الفعالية الرمزية ضمن الأسطورة والعلاج الشامانيين (Chamaniques)، على نفس التمييز بين الفردي الخيالي والجمعي الرمزي، بين المتغير والنظام، وهو تمييز يعبّر عنه بألفاظ أخرى. هذه المرّة، يفصل التمييز بين اللاوعي والدّووعي (Subconscient). «لم يعد اللاوعي [ذلك] الملجأ الذي لا يمكن التعبير عنه، حيث تختبىء المميزات الفردية، [وذلك] المؤتمن على تاريخ فريد يجعل من كل واحد منا كائنا لا يمكن استبداله. وإنما يختزل في لفظ ننعت به وظيفة: الوظيفة الرمزية ذات الخصوصية الإنسانية، ما في ذلك ريب، إلا أنها تمارَس، لدى جميع البشر، حسب نفس القوانين، و[يمكن] ردّها، في الواقع، إلى مجموع هذه القوانين» («الأنثروبولوجيا البنائية»، 1958). بهذا الطرح، يكون اللاوعي صوريا، فارغا، حاملا لقوانين بنائية، وظيفته هو فرضها على الدّووعي، أي على [تلك] المجموعة «من العناصر غير المتمفصلة القادمة من مكان آخر: غرائز جنسية، أحاسيس، تمثلات، ذكريات». فالدووعي، مثله في ذلك مثل الخيالي، مواد، وخزّان من الصور يستقي منه كل واحد منا النصيب الذي يميّزه كفرد. «ومن ثم، لعلنا نستطيع القول إن الدووعي هو المعجم الفردي الذي يراكم فيه كل واحد منا قاموس تاريخه الشخصي، إلا أن هذا القاموس لا يكتسب دلالة، بالنسبة لنا ولغيرنا، إلا بالقدر الذي ينظّمه اللاوعي تبعا لقوانينه، ويجعل منه خطابا». بإمكاننا تأويل التقارب التاريخي بين قاموس لاكان وقاموس ليڤي ستروس باعتباره تكوينا لانشطار مفهومي جديد: لانشطار بين الفرد واللغة، بين الخيالي والرمزي، بين ظاهرة التغير (Variabilité) والنظام الذي يحكمها، بين المكان والزمان، بين الذات والتاريخ.

بيد أن الـذات، ولو أنها تنوولت ضمن تاريخ مدينتها، تحمل تاريخا بيوغـرافيا. فالخيالي والـوظيفـة الرمزية يحملان كلاهما زمنيتهما (temporalité) الخاصة بهما. وبالفعل، فإن الخيالي يتشكل فجأة، من خلال حدث خاص كان لاكان أوّل من عزله باعتباره ظاهرة عيادية، وأوّل من أدمجه نظريا ضمن المناهجية التحليلنفسية: إنها مرحلة المرآة (1936). أما الرمزية فإنها تمتّ إلى زمن غير زمن الحدث، زمن الموت والتاريخ. إلا أنها ـ وفي ذات الوقت ـ هي التي تفعل، بصورة أولوية، في صيرورات التحوّلات العلاجية، سواء أكانت سحرية أم علمية: إذ يقع الرمزي، بما أنه يخبر كل لغة، في مبدإ كل مداواة، ويسمح بالفعل في الخيالي، إلا أن العكس ليس صحيحا.

الخيالي، انعكاساته، شغفه

يتجسّـد الخيالي، بالمعنى الحقيقي للكلمة، في لحظة محدّدة من حياة الفرد. ولعلّه الحدث الوحيد الذي بإمكاننا تحديده باعتباره كذلك ضمن المتن التحليلنفسي. وبالفعل، فإن أي حدث بيوغرافي آخر يحيلنا، من خلال لعبة التكرار، على الحدث الأوّلي ـ الذي لا يمكن الإمساك به هو ذاته ـ لصدمة أصلية. ألا يحدث، خلال انسياب الزمن، سوى ذلك التكرار الدائم لذكرى منسية؟ أما مرحلة المرآة، فإنها، وهي شهادة ميلاد الذات باعتبارها كذلك، تفلت من التكرار. بين الشهر السادس والشهر الثامن عشر يحدث الفعل الذي يمسك من خلاله الطفل وهو لم يشرع في الكلام بعد ـ infans ـ بنفسه لأول مرة، وداخل هوية ذاته: في المرآة. ففي هذه السن، لا يتوفّر الرضيع على مهارة الشمبانزي اليدوية، إلا أنه يظهر، خلال لحظة التعرّف، قابليته للترميز (Sym-bolisation) من جهة، وتكوين أنا فردي من جهة أخرى. وسواء أمسكه أحدهم أم شرع في المشي، ولكن بطريقة متردّدة وكأنها معوّقة، فإن الطفل يتعرّف على نفسه في المرآة، في يوم ما، ويرافق هذا التعرّف بعلامات متعددة [تعبر عن] الانشغال والبهجة، وهي ما يسميه لاكان «التقلّد الابتهاجي». ثمة ظاهرتان ينبغي ملاحظتهما: التعرّف المرآوي وكشف اللاوجود. ويستعمل التعرّف المرآوي، الذي يشكل صورة الأنا، كمعيار منظم للذات في عبورها لحياتها. إلا أنه لا يمكنه أن يوجد، في نفس الوقت، إلا من خلال غياب الصورة وراء المرآة: فوحدة الأنا مترابطة مع الموت باعتبارها غيابا.

إن الغياب المدعَّم للتجربة التي تتم في مرحلة المرآة غياب محدّد جدا. إذ تقوم الوظيفة العامة للصورة الهوامية ـ وهي صورة الجسد باعتباره كلية مفردنة ـ وكما يقول لاكان، على «إقامة علاقة الجهاز العضوي بواقعه» [علاقة العالم الداخلي [Innenwelt] بالعالم المحيط [Umwelt]]. والحال أن واقع الرضيع يطمسه نقص متميز يطبعه لا اكتمال تشريحي داخل المحور المخّي الشوكي (névraxe) بصورة خاصة. يبدو هذا البكور (prématuration) الخاص بالميلاد وكأنه يسرّع وعي الفرد، من خلال إسقاط على المستقبل، لما سيكونه صغير الإنسان حالما يكتمل. هكذا يلخّص لاكان معنى هذه العملية: «يعاش هذا التطوّر باعتباره جدلا زمانيا يسقط تشكل الفرد بوصفه تاريخا إسقاطا حاسما: فمرحلة المرآة دراما تتسارع دفقتها الداخلية من النقص في الهوية المستلَبة إلى استباقها ـ دراما تدبّر للذات، الساقطة في وَهْم التماهي المكاني، الهوامات التي تتتابع انطلاقا من صورة مجزَّأة للجسد، الى شكل سنسمّيه تجبيريا (orthopédique) في كليته ـ إلى تقمص شكّتها (armure) أخيرا، وهي هوية ستطبع، من خلال بنيتها الجامدة، كلّ تطور الذات الذهني». يستحق هذا الوصف الطويل التعقيب: [فثمة] التعارض المميّز بين الهوية المستلبة وصور الجسد المجزّأة؛ ووهْم التماهي المكاني؛ والجدل الزماني.

تعارض الهوية وصور الجسد

تحيل صور الجسد، ضمن نسق الإحالات التحليلنفسية، على مرحلة مبكّرة من التطوّر النفسي. ففي هذا العالم [الذي يطبعه] الرعب والافتراس، حيث يقترن العدوان بالحب، في حركة واحدة، تنقسم صور الآباء والإخوة والذات نفسها، وتُبتَر، وتبتلع بعضها بعضا ضمن تجزيء للأجساد وتشتيت لها: باعتبارها أعضاء مبعثرة (membra disjecta). إن للأعضاء وجودا مستقلا، وجود الغيلان ضمن قصص الأطفال، وجود الساحرات الأسطورية، وجود أجزاء الجسد الحية ضمن الأحلام. ومن ثم، تقول ميلاني كلاين (M. Klein)، يكون العالم، بالنسبة إلى الطفل، بمثابة «ثدي ـ بطن». حيث ينبغي للذات أن تصون هوية لم تحصُل بعد، وبالتحديد، على الاعتراف بكونها كذلك.

ومن ثم، فإن خلع رؤوس الدمى، وبقر بطونها، وتفكيكها، مثلما يفعل

الرسام هانس بلمير (H. Bellmer) عندما يخلع أوصال الدمى المصنوعة من الخراشة والخشب، وكذلك بتر الحيوانات واستعمال أسنانها، مثلما هو الشأن داخل بعض الإخراجات ضمن مسرح الطليعة، تشكل بقايا أو لقاءات مع مرحلة الجسد المجزّإ. ويذكر جاء لاكان، في مرات متعدّدة، أعمال جيروم بوش (J. Bosch) المرسومة، [باعتبارها] «الأطلس الذي يضم جميع تلك الصور العدوانية التي تعذّب البشر. . .».

أما نقيض ذلك التجزيء القديم، فهو شكل الأنا الذي يتشكل لأوّل مرة داخل المرآة، وهو شكل تجبيري يجمع الأجزاء لإعطاء كلية، [أي] جسدا ينتمي إلى الذات. إذ تتيح الصورة في المرآة للذات أن تقول: «هذا جسدي»، وتؤمّن، بالتالي، ملكيتها الوهمية على مكان وزمان كانا فيما مضى يفلتان منها. إنها الهوية بالمعنى النفسي والقانوني، بالمعنى الذي يكون فيه اسم الذات الخاص مكتوبا على بطاقة بجانب الصورة التي تسمح بالتعرف عليه. أما أن تكون هذه الهوية «مستلبة»، حسب قول لاكان، فهذا ما يقلب معنى الجنون: ذلك أن المجنون هو الذي يقول، بالأحرى»، بأنه آخر [غير ذاته].

وهم التماهي المكاني

رأينا لتوّنا ما هو التماهي المكاني. ويبقى لنا أن نحدّد لمَ يكون وهما، ولمَ يتوقف على غياب يسميه لاكان «فغورا». إنه يتوقف على التبادل الحاصل بين أنا الذات وأي ذات أخرى، ويبرز بجلاء كون شخصين يقفان وجها لوجه لا يريان سوى صورة الآخر المستلَبة: «[هي] أساس أي شغف غرامي، وأية علاقة بيذاتية بصورة عامة. «إن ما يجري تناوله ضمن الانتصار [الذي يحرزه] صعود صورة الجسد في المرآة، إنما هو ذلك الموضوع، وهو أكثر الموضوعات تلاشيا لكونه لا يظهر إلا في هامشها: أي تبادل النظرات». وهو تبادل الغيابات، ذلك أن النظر يدلّ على المسافة الفاصلة بين سطح المرآة وجسد الذات المنعكس عليها. فوراء نظرة الآخر، مثلما هو الشأن وراء المرآة، لا يوجد أي شيء سوى زكانة اللاوجود. هنا تتدخّل النرجسية ومترابطتها المباشرة العدوانية، سواء أكانت انتحارية أم لا. «عقدة خيالية»، هذا ما يقوله لاكان حول تداخل غريزة الموت الفرويدية والنرجسية. ولعل النقطة التي يفضي إليها

هذا التبادل الخادع تكمن في الأسطورة الرومانسية المتعلقة بالشغف الغرامي : سواء اتخذت شكل علاقة حربية ضمن الأسطورة التي بناها كلايست (Kleist) حول بنتيزيلي (Penthésilée) وأخيل (Achille) أو شكل انصهار كلي، كما هو الشأن ضمن الصيغة التي أعطاها فاغنر (Wagner)[لأسطورة] ترستان (Tristan) وإيزولده (Isolde) ، فإنها تطلق التبادل إلى حدّ الموت، ضمن علاقة ثنائية قاتلة بالضرورة.

الجدل الزماني

ويتميّز ضمن نصّ لاكان، الذي نستعمله كمرشد، من خلال ثلاثة ألفاظ محدّدة: التاريخ، التشكّل، الدراما. إلا أن بين الدراما والتاريخ، اللذين يفصلهما التشكل، يجري انسياب حياة بأتمها. إذ تجري دراما المرآة في اللحظة، [أي] تسارع يلقي جسرا بين النقص البكوري وقت الميلاد وبين استباق المستقبل. وبالعكس، فإن تاريخ الحياة لا يمكنه أن يكون إلا ذا مفعول رجعي. وهذا ما تدل عليه كلمة: أسقط: فصورة الأنا، المسقَطة فجأة على الدراما التي تدور أمام المرآة، تحدّد تاريخا يراوح بين ماضي المستقبل المقدّم (futur antérieur) – j'aurai été - ومستقبل الكلام ضمن التحليل. هنا، بإمكان وظيفة التحليل النفسي أن تتحدّد، حيث يلمس، وراء الشغف الخيالي، غايته، أي الموت. «ومن ثم، يجد تحليل الأنا حدّه المثالي هنا بالضبط، حيث تلمس الذات، التي عثرت على أصول أناها ضمن تراجع خيالي، ومن خلال تقدّم تذكّري، نهايتها ضمن التحليل، أي تذييت (Subjectivation) موتها». وكما رأينا ذلك، فإن أصول الأنا توجد في تجزيء الجسد وانفجار الصوَر. ويؤدي التراجع، الذي لا يمكنه أن يقع إلا على خشبة الخيالي، إلى الحدّ الذي تستطيع فيه الذات ألا تكون فريسة هويتها المستلبة. أما «التقدم التذكري»، الذي قد يكون متناقضا حيثما كان، إلا ضمن سجلّ التحليل النفسي، فيؤدّي إلى التفكير في الموت، ذلك « السيّد المطلق» (وهو تعبير يستعيره لاكان من مؤلف هيغل: فينومينولوجيا الروح). حقا، إن الموت هي الحدّ المستقبلي لكل حياة، والتخم الحاضر منذ البداية ضمن الفغور المشكّل للخيالي.

إلا أن لعبة الغياب والحضور، [أي] واقع الموت والإسقاط التاريخي،

تطالب بوجود الوظيفة الرمزية: فإذا كان الخيالي، ضمن مرحلة المرآة، هو أوّل فعل للذاتية وأوجهها الخادعة، وقبل أي فعل ميلادي، فإن الوظيفة الرمزية سبق لها أن رسمت طرق اللغة والقواعد الضرورية للمسرحة (dramatisation). إن مرحلة المرآة هي، في آن معا، انبثاق التماهي المستلب و«الرحم الرمزي حيث يدلف الأنا في شكل أساسي، قبل أن يتموضع ضمن جدل التماهي بالآخر، وقبل أن تعيد له اللغة وظيفته كذات، ضمن الكوني».

الوظيفة الرمزية: النتائج، الفعل

لا يمكن فهم تعريف الوظيفة الرمزية إلا من خلال موقعة سابقة للتصوّر العام للثقافة. إن كان ثمة نظام ضمن الرمزي، فإنه، بالفعل، أوّلا وقبل كل شيء، قاعدة ثقافية. وسنستعير من كلود ليڤي ستروس تعريفا للثقافة: «بإمكاننا أن ننظر إلى أية ثقافة باعتبارها مجموعة من الأنساق الرمزية، تأتي في مقدمتها اللغة وقواعد الزواج، العلاقات الاقتصادية والفن، العلم والدين». وتعبّر هذه الأنساق ـ التي لا [يعتبر] تعدادها شاملا، والتي أكملها ليڤي ستروس نفسه لاحقا بإضافته الطبخ، والزينة، الخ ـ الواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي يحدّدها، كما يعبر بعضها عن بعض.

[ولكن] كيف لنا أن ننتقل من هذا التعريف العام للثقافة، باعتبارها مجموعة من الأنساق الرمزية، إلى العملية الفرويدية المتعلقة باكتشاف اللاوعي؟ أما بالنسبة إلى لاكان، فإن النقطتين مرتبطتان، «ذلك أن اكتشاف فرويد هو اكتشاف الحقل الذي تتلاقى فيه، ضمن طبيعة الإنسان، روابطه بالنظام الرمزي، وصعود معانيها إلى أكثر الهيئات جذرية ضمن الكائن». يمرّ هذا الاكتشاف عبر اللغة، مما أدّى إلى بلورة علم الأحلام. إلا أنه لا وجود لأية لغة دون سياق ثقافي، وهذا ما يظهره فرويد، مثلا، ضمن الحكايات اليهودية [الخاصة بـ] النكتة، أو ضمن: «موسى والتوحيد». وباختصار، يظهره فرويد من خلال تطور الخطوات التي انتقل بفضلها من نظرية للغة إلى نظرية للتاريخ. ويستعمل الكبت كدعامة لهذا التطوّر، ونعثر عليه في لغة لاكان تحت أشكال متعددة. هكذا [نقرأ]: «اللاوعي هو ذلك الفصل من فصول تاريخي الذي يطبعه بياض أو تحتلّه كذبة: إنه ذلك الفصل الخاضع للرقابة.

إلا أننا بإمكاننا العثور على الحقيقة مجددا، بل هي مكتوبة في مكان آخر في أغلب الحالات». ويبادر لاكان بتعداد الأماكن التي تسجّل بها الحقيقة، والآثار المدوّنة ضمن نواة اللاوعي. ومن ثم، فإن الذات تشكل موضوعا كليا لتسجيل رمزي، ويتجلّى ذلك منذ ميلادها؛ إذ تشير الطقوس، التي بإمكاننا أن نطلق عليها «طقوس المرور»، دخولَ عنصر جديد ضمن الثقافة: تعمّد، وخُتن، توشم، وفي جميع الحالات، تحصل على إسم تجد نفسها عبرها مشدودة إلى شبكة مهيّأة قبليا، وموروثة عن ماض برمّته. إن الوظيفة الرمزية، أولا وقبل كل شيء، وشم على الجسد، وحتى قبل أن تدرك الذات نفسها من خلال وجوده المفردن.

لذلك، تكون آثار الموت ـ ضمن وسوم الرمزي الثقافية، والمستجيبة لعلامات الميلاد ـ هي أقدم الآثار: «إن أوّل رمز، نتعرّف فيه على البشرية من خلال آثارها، هو القبر، ويجري التعرف على وساطة الموت في أية علاقة يأتي عبرها الإنسان إلى حياة تاريخه». أن نولد ونموت، أن نكون آباء أو أبناء، [كل هذا] يفترض نسقا مرموزا: إذ لا نموت دون رمز. إلا أن القبر ينتمي إلى نفس النظام الذي تنتمي إليه البَكَرة، أو تلك اللعبة الأخرى التي وصفها لاكان، والتي تتمثل في إحداث حُفر في الرمل بواسطة الإصبع: «يتجلّى الرّمز، أولا وقبل كل شيء، باعتباره اغتيالا للشيء، وتشكل هذه الموت تأبيد الرغبة لدى الـذات». فالغياب، الذي يقف في الرباط بين الكلمة والشيء، هو ضمان الـرغبة. إلا أن هذه الأخيرة لا يمكنها أن توجد دون افتقارها إلى الموضوع المرغوب فيه. هو ذا الترميز الرئيسي. ولا تكتفي الوظيفة الرمزية بتأمين اللغة والرغبة فحسب، وإنما تشكل قاعدة كل فعل علاجي. ومعناه أن التحليل النفسي متوقف عليها كلية. ومرة أخرى، سنستعير من ليڤي ستروس تعبير: الفعالية الرمزية: إذ تدلّ على فعل الرّمزي في المادة الجسدية. ويصف ليڤي ستروس مداواة شامانية، قصد التمثيل لتأثيراتها المذهلة. ويتمثل العلاج الذي يجريه الشامان (chaman) على المريضة في تسهيل وضع صعب. ولا يلمس الشامان، في أية لحظة من اللحظات، جسد الواضعة، بل يكتفي بإنشاد غناء يحكي عن سفر مجازي.

تصدر جميع أنواع المداواة النفسدية عن نفس المبدإ: المعالجة الرمزية

باليد «[. . .] ذلك أنها تارة معالجة للأفكار، وطورا معالجة للأعضاء، على أن يبقى الشرط المشترك بينهما هو أن تتم المعالجة بواسطة الرموز، أي بواسطة معادلات دالة للمدلول، مرتبطة بنظام واقعي مختلف عن هذا الأخير». تعمل المداواة التحليلنفسية، مثلما تعمل المداواة الشامانية، لكن مع اختلافات بنيوية شاسعة، من خلال إعطاء كلمات اللغة كامل فعاليتها. ففي كلتا الحالتين، تفعل الكلمات في الجسد، مما يستتبع أن اللغة ليست نفسا أو كلاما فحسب، كما يريد ذلك التقليد الفلسفي واللاهوتي، وإنما هي مادة أيضا. «إن الكلام هبة من هبات اللغة، إلا أن اللغة ليست لا مادية. هي جسد لطيف، إلا أنه جسد. وتقع الكلمات ضمن جميع الصور الجسدية التي تأسر الذات. بإمكانها أن تُحبل المصابة بالهستيريا، أن تتماهي بموضوع حسد ـ القضيب (penis-neid) . أن تمثل الموج البولي الصادر عن التوق الإحليلي (ambition urétrale) ، أو تمثل البراز المحتفظ به من المتعة المقترة». إن الفعالية الرمزية هي سلطة الكلمات.

الواقعي ومستتبعاته

مثلما هو الشأن بالنسبة إلى اللاوعي ضمن القاموس الفرويدي، فلا مجال لتحديد الواقعي، الذي يشبهه، تحديدا مباشرا. ذلك أنه إذا كان الترميز الأساسي يسبق الخيالي، فإن الواقعي يسبق الرمزي: هو دائما ثمة أصلا. ولنستشهد بنصّ لاكان الذي يظهر علاقة الواقعي بالنزعة: «لا ينتظر الواقعي، ولا ينتظر الذات بصورة خاصة، بما أنه لا ينتظر شيئا من الكلام. إلا أنه موجود هناك، متماهٍ بوجوده، صخب حيث يمكننا أن نسمع كلّ شيء، مستعد لأن يغطي، بشظاياه، ما يبنيه «مبدأ الواقع» فيه تحت اسم العالم الخارجي». لا يمكن قول الواقعي ما دام يكون قد فرغ، دائما، من إحداث تأثيراته عندما تظهر: فتأثيرات الواقعي متأخرة عن الواقعي، «إن الواقعي، باعتباره مخصوما من الترميز الأساسي، موجود ثمة أصلا». ولعل بامكاننا أن نعبّر، عن هذا التأخر الحاصل في كل لغة، وفي كل صورة بالنسبة إلى السبب الذي سبقها، بألفاظ أخرى تختلف عن القاموس التحليلي: فالأيديولوجيا ـ كما يعرّفها ماركس، باعتبارها نسقا من التمثلات تحدّده علاقات الإنتاج في فترة تاريخية معينة ـ متأخرة بنفس الطريقة عن هذا الواقعي الاقتصادي

الاجتماعي. هذا ما يعبر عنه لاكان بلفظ الإنكار، الدالّ على نفس التفاوت بالنسبة إلى الواقعي. وتحتل هذه الوظيفة الإنكارية الأنا وشغفه الخيالي، [بحيث تكون] تأثيراتها هي حجب السببية النفسية الحقيقية.

يوجد الواقعي خارج البنية، إلا أنه يتجلّى، مع ذلك، بطريقتين مختلفتين: ضمن البنية من خلال الموضوع «أ» الذي يعوّضه وحده في لحظات نادرة يقترن فيها الرمزي به، متجاوزا حاجز الأنا، الذي يشكل عرقلة في أغلب الاحيان. عندئذ، يغمر الواقعي ذاتا غافلة بشظاياه. ولكن فلْنَرَ، بادىء ذي بدء، **الموضوع «أ»**، الذي سبق له أن تموقع باعتباره موضوع الرغبة الجزئي. أما أن يكون موضوعا، في الحقيقة، فهذا ما يحدّده فورا باعتباره جزءا من كلّ، قد يكون انفصل عنه. إن الموضوع أ هو، أولا وقبل كل شيء، موضوع مسقط، نفاية: جزء صغير من الجسد (طرف من القضيب الذي ينقص في إعادة تشكيل [جسد] أوزيريس خلال سعي إيزيس)؛ طفل ساقط من جسد أمّه، وقت ميلاده؛ خرقة يجرّها الطفل، وتحلّ محلّ ثدي الأم بعد الرضاع. إن الموضوع أ ينتمي إلى سجلّ ما يخرج من الجسد، حيث يكون الخروج والانبثاق معادلين لسقوط ما. . إن **الفقدان هو العلاقة بالواقعي**. ولا يمكن إدراكه، [ما دام] مخصوما، وموجودا ثمة أصلا، إلا من جهة الفقدان الذي نستشعره تجاهه. وتنتج هذه المناعة التي تميّز موضوع الرغبة الهوامَ، وهو سيناريو الأصول، الذي يعكس الذات في علاقتها المستحيلة مع موضوع مفقود. لهذا يعطي **لاكان**، مراجعاً حدود الخطاطة ℒ. هذه الصيغة للهوام ﻧ ◇ أ. حيث تشكل ذ الذات الخاضعة للانشطار: وعي / لاوعي، وتشكل أ الموضوع المفقود، وتشكل ◇ القالب (poinçon) حيث يقترن الخيالي بالرمزي؛ إنها ميزة الذات المفردة، إلا أنها أيضا اتصال العلامة < بالعلامة > ، ضمن نفس العلامة، وحيث تشكل إحداهما التضمين بينها تشكل الأخرى الإقصاء. ويدلّ هذا الاتصال الغريب على الحاجز الذي يفصل الذات عن موضوعاتها فصلا جذريا. ولهذا يقول لاكان: **إن الواقعي مستحيل**.

إن مكان التدخل التحليلي ضمن تركيبة الخيالي والرمزي - التي يشكل الواقعي سببها - صعب التحديد بصورة دقيقة. هل يغير المحلّل، وما

عساه يغير؟ بالتأكيد، إنه لا يفعل في الواقعي، ما دام كل ما يسمعه متأخرا عن الفعل المحدّد. أما التغييرات التي بإمكانه الطموح إليها، فهي ذات التغييرات التي تحدثها الفعالية الرمزية. ومع ذلك، يبقى علينا تحديد نقطتين. فإذا تتبعنا الإشارات اللاكانية تتبّعا صارما، كان للمداواة التحليلنفسية وظيفة تجبيرية: «لا فعلَ إيجابي قصد المسرحة المستقيمة لذاتية المريض». إن الأمر لا يتعلق هنا، كما هو الشأن ضمن التحليل النفسي المدعو «على الطريقة الأمريكية»، بأن نستبدل أنا المريض المتهالك بأنا قوي سيتيح له تجاوز مأزقه. وتمرّ هذه التقنية عبر تماهي المحلِّل بالمحلَّل (analysant)، وتتم على خشبة الخيالي وحدها. أما التحليل النفسي، كما يتصوّره لاكان، فيبدو، على العكس من ذلك، وكأنه يحاول اختزال الخيالي عبر تجريب جميع الصور التي يستتبعها. وذلك ليس شيئا آخر سوى كشف جميع أشكال الاستحالة بالنسبة لذات معينة. من ثم، وعوض تمويه البنيات الرمزية، وعلاقتها العميقة بالموت والغياب، فإن التدخل التحليلنفسي يكشفها. وهذا ما يشهد عليه هذا النصّ: «لن يتعلق الأمر بمسألة مثل هذه [أي تعزيز أنا مستقل] ضمن حدود التحليل، وإنما سيتعلق فقط بإرجاع سلسلة رمزية تدلّ أبعادها الثلاثة: تاريخ حياة يُعاش باعتباره تاريخا؛ - [بُعد] الانقياد لقوانين اللغة القادرة وحدها على الحتم المضاعف (Surdétermination)؛ [بُعد] اللعبة البيذاتية التي تدخل الحقيقة من خلالها؛ على الوجهات التي يريد المؤلف فيها رسم الطرق التي سيسلكها تكوين المحلَّل».

إن أول بعد من أبعاد الرمزي الثلاثة هو بعد التاريخ، ويدلّ الثاني على أن تدخّل الرمزي لا يملك من الوسائل سوى وسائل كلمات اللغة، ويفتح الثالث إمكانية الحقيقة: تلك التي يجعلها لاكان، ضمن تشخيص جرّيء («الشيء الفرويدي») تتكلّم باسم فرويد وتكمن في علاقتها باللاوعي. وتلك علاقة تتميّز بالغرابة الجذرية: حيث يحوّل لاكان الترجمة التقليدية لشعار فرويد «Wo es war, soll Ich werden» (ينبغي أن يكون الأنا في مكان الهو)، إلى جملة مختلفة كلّ الاختلاف، ويحدّد مكان الذات داخل العلاقة التحليلية: حيثما كان [ذلك]، ينبغي لي أن أحدث. لعلّ ما يختفي، في نهاية المطاف، هو الإنكار: لو كان اختزال الخيالي، على الأقل، ممكنا إلى النهاية. ويقول لاكان

عن هذا الاختزال إنه يجري في العملية العلمية: فالتفكير العلمي ليس سوى الفكر الرمزي وقد اختزل خياليَّه اختزالا كليا. «لم يكن ثمة من فكر سوى الفكر الرمزي، والفكر العلمي هو الفكر الذي يختزل الرمزية بتأسيسه الذات ضمنه». ولهذا السبب تلتقي ذات التحليل النفسي، في نهاية المطاف، وفي نهاية الخطاب اللاكاني بالذات العلمية.

مرحلة المرآة وتشكّل الأنا

جان ميشال بالميي

الطريق إلى فرويد

يولد جاك لاكان في 13 أبريل 1901 بباريس. يتجه نحو الطب، ثم نحـو الطب العقلي. في 1932، يدافع عن أطروحته المخصّصة لـ«الذهان العُظامي في علاقاته بالشخصية»[1]. ويبدو أن هذه الدراسة حول العُظام هي التي قادته إلى نهايات الطب العقلي التقليدي، الذي وجد في كربلان (Kraeplin)، وكريتشمر (Kretschmer)، وكليرامبو (Clérambault)، أكبر ممثليه، وحيثما يبدأ عمل فرويد. ونعثر على ذكر لهذا التمفصل الممكن، إن لم يكن تمفصلا يقينيا، ضمن نصّ عنونه: حول مسألة تمهيدية لمعالجة أي ذهان[2]، أعاد نشره ضمن كتاباته، حيث يشكل جوهر الحلقة المنعقدة من 1955 إلى 1956، حول شريبر (Schreber).

يكتب لاكان: «إلا أن انطلاق الظاهرة هذا، إذا ما تم تتبّعه تتبعا مناسبا، سيعثر ثانية على هذه النقطة، كما كان الأمر بالنسبة إلينا عندما قادتنا دراسة أولى للعُظام إلى عتبة التحليل النفسي، لثلاثين سنة خلت». [3]

وإذا حاولنا توضيح أهم المؤثرات التي خضع لها لاكان، وجب علينا، دون ريب، أن نولي أهمية كبرى لعمل كليرامبو، الذي يعترف به باعتباره

1) لو فرانسوا (Le François)، 1931. تستحق هذه الأطروحة الضخمة، والصعبة التناول، أن تقرأ قراءة متأنية، بكل تأكيد. فهي لا تقدم نظرة توليفية لمعارفنا حول العظام خارج مساهمة التحليل النفسي فحسب، وإنما تتيح لنا أيضا تدقيق تطوّر لاحق، يمكننا أن نتعرّف على بداياته فيما يتعلّق بنظرية الهوام، وتلك دراسة لا يمكننا القيام بها هنا. وتعتمد الأطروحة على فحص ثلاثين ملاحظة.

2) «الكتابات» ص ص 531 ـ 583، حلقة منعقدة في 1955 ـ 1956. نشرت لأول مرة ضمن «التحليل النفسي»، المجلد 4، 1959، ص ص 1 ـ 50.

3) «الكتابات» ص 36.

«أستاذه الأوحد في الطب العقلي». [4] وفي نصّ قصير، عنوانه: حول سوابقنا، يذهب لاكان الى حدّ كتابة هذا التقدير الرفيع:

«يبدو لنا [مؤلفه]: الآلية الذهنية، بأيديولوجيته الميكانيكية في الاستعارة، القابلة للنقد بكل تأكيد، ومن خلال تناولاته للنص الذاتي، أقرب إلى ما يمكن بناؤه من تحليل [نفسي] بنائي، من أي جهود عيادي [قام] به الطب العقلي الفرنسي».

ويضيف:

«يحقق كليرامبو، من خلال [نظريته في] كينونة النظرة، وانحيازاته الفكرية، ما يشبه تكرارا لما وصفه لنا [بعضهم] مؤخرا، ضمن الصورة القديمة: ميلاد العيادة» [5]

لقد عثر لاكان ثانية على موروث كربلان من خلال كليرامبو. وقد كان الطريق الذي سيقوده الى فرويد ضروريا بقدر ما هو فريد. «ذلك أن الوفاء للغشاء الشكلي للعرَض، وهو الآخر العيادي الحقيقي الذي كنا نميل له [آنذاك]، قادنا إلى ذلك الحدّ الذي ينقلب فيه إلى آثار إبداعية» [6]. وبصورة أكثر تحديدا، يبدو أن دراسة وظيفة المثال هي التي قادت لاكان نحو فرويد.

فأولى الأسئلة التي يضعها لاكان على نفسه تتعلق بالهوامات وبفكرة الأنا، ويقدم لاكان، في المؤتمر الدولي الأول للتحليل النفسي الذي شارك فيه، مداخلة حول «مرحلة المرآة». وسجّلت هذه المداخلة، التي تمّت في 31 يوليوز 1936، دخوله في الحركة التحليلية.

ولهذا سنفتتح دراستنا لأعمال لاكان بالنصّين اللذين كرّسهما لـ«مرحلة المرآة»، وهما نصّان جوهريان وصعبان، إلا أنهما يبدوان لنا مشكّلين لحجر الزاوية بالنسبة إلى صرحه النظري.

ويجري هذا الوصف لـ«مرحلة المرآة» من خلال محاضرتين: مرحلة المرآة [7]، المقدمة لأول مرة إلى المؤتمر الدولي الرابع عشر للتحليل النفسي،

---

4) ن. م. ص ص 79 ـ 80.
5) قارن بميشال فوكو، «ميلاد العيادة»، منشورات فرنسا الجامعية، 1964.
6) «الكتابات»، ص 80.
7) The Looking-glass phase. النشرة الدولية للتحليل النفسي، المجلد 18، الجزء 1، يناير 1937.

المنعقد في مارينباد (Marienbad) سنة 1936، تحت رئاسة إرنست جونز (E. Jo-nes)، و: مرحلة المرآة باعتبارها مشكّلة لوظيفة «الأنا»، وهي مداخلة قدمها إلى المؤتمر الدولي السادس عشر للتحليل النفسي بزيوريخ (Zurich)، في 17 يوليوز 1949 (8).

لا ريب أن الامر يتعلق بأحد أخصب إسهامات لاكان في النظرية التحليلية، إسهام لم يتم الإقرار بأهميته بعد. [ولهذا]، سنركز دراستنا لهذه الإشكالية حول ثلاث تيمات أساسية:

- دور مرحلة المرآة في تشكيل الذات.
- دلالة الجسد الخاص (propre).
- المقاربة الجديدة لذهانات الأطفال التي تتيحها.

ويبدو أن المسائل التي جرى نقاشها حول هذه المرحلة غريبة عن الأبحاث الفرويدية. فعلى العموم، وخارج تحليله لـ«هانس الصغير» (وكانت حالة خُواف (phobie) لدى طفل في الخامسة من عمره)، لم يكترث فرويد كبير اكتراث بتحليل الأطفال، ولم يستوقفه مشكل ذهانات الأطفال أبدا. ولعلنا يجمل بنا أن نبحث ضمن أعمال ميلاني كلاين أكثر من بحثنا ضمن أعمال فرويد، عن إمكانية عقد مواجهة مع الأطروحات اللاكانية (9). ومع ذلك، بإمكاننا تحديد تمفصل هذه المسائل مع آثار فرويد، وذلك من خلال تأملنا للمقالتين التاليتين: تحليل الأنا وسيكولوجية الجماهير ومدخل إلى النرجسية، حيث يُخضع فرويد الأنا لإحالة مزدوجة. وحسب لاكان، ستتطابق النرجسية مع نظام «الجسد الخاص»، ومع الإحالة الأولى. أما [الإحالة] الثانية فسيُشكلها تعقد أنظمة التماهيات الثلاثة (10).

«إن مرحلة المرآة تعطينا قاعدة الفصل بين الخيالي والرمزي، في تلك اللحظة التي سيستولي فيها جود تاريخي يحمل عنه كل ما يعتبر [نفسه] سيكولوجيا، ولو

8) «المجلة الفرنسية للتحليل النفسي»، العدد 4، أكتوبر - نونبر 1949، ص ص. 449 - 455.

9) خصوصا فيما يمت إلى العلاقة التي تربط هوام الجسد المجزّأ بالمرحلة المدعوّة المرحلة شبه العظامية وبالهوامات المميّزة لها.

10) «الكتابات»، ص ص 82 - 83.

من خلال طرق تدّعي الإفلات منه.» (١١)

ما دلالة هذه الجملة ذات اللبس الظاهري؟

مرحلة المرآة وتشكيل الذات

رغم أن هذا التصور لمرحلة المرآة أُدخل خلال مؤتمر مارينباد (Marien-bad)، منذ 1936، فإنه لم يحصل على صيَاغته النهائية الا بعد ثلاث عشرة سنة، أي في 1949، خلال مؤتمر زيوريخ.

لقد ظل نصّ لاكان الأوّل، المكرّس لمرحلة المرآة، غير دقيق في نقط معينة. أما الثاني، ورغم الصعوبات المألوفة والخاصة بأسلوب لاكان، فهو نص غنيّ بها لا يقاس. ويتعلق الأمر بإظهار الأهمية الخاصة بمرحلة المرآة هاته، من خلال الضوء الذي تلقيه على «تشكل الأنا ضمن التجربة التي يعطينا التحليل النفسي عنها».

يدقّق لاكان، قصد التشديد على الميزة الجذرية لهذا الكشف، بأنه يتعارض مع كل فلسفة «تنبثق مباشرة من الكوجيطو». وبإمكاننا القول، دون مبالغة، إن هذه الجملة تحمل في أساسها بداية لقاء لاكان المقبل مع «البنيوية». [إذ] سيظهر أن الانسان ليس السيّد الذي يحكم نظام الدّال، وإنما هذا النظام هو الذي يشكله بوصفه إنسانا بالأحرى، وأن هذا الأخير يُزاح عن المركز بصورة دائمة، لصالح عالم يفلت منه، ويخترقه ببرودته كلية، كما سبق لفرويد أن أظهر ذلك ضمن كتابيه اللذين أهملا إهمالا كبيرا: «علم النفس المرضي للحياة اليومية»، و«النكتة». ويبدو أن التأكيد على أن «الهو يتكلم»، وأن «اللاوعي هو خطاب الآخر» سبق له أن تجسّد مقدما ضمن هذا النقد الجذري للكوجيطو.

سيظهر كلود ليفي ستروس، بدوره، وضمن «البنيات الأولية للقرابة»، أن الانسان يحمله ذلك النظام الخاص بالدّال الذي يتجسّد في البنيات اللاوعية أكثر من خلقه لها خلقا حقيقيا. أما «الفكر المتوحش»، فإنه سيفضح سلطان هذا الكوجيطو نفسه، إلا أنه سلطان سوسيولوجي يعمل ضمن

١١) ن. م. ص 84.

«افتراسية العقل الجدلي [للبشر]» لدى سارتر. [ومن ثم]، نفهم الإحالة، التي نعثر عليها ضمن كتابات لاكان، على أعمال ليڤي ستروس. فهذا الأخير يختبر، في غالب الأحيان، وعلى المستوى الجمعي للبنيات الاجتماعية، نفس الحقيقة، أي تلك الحقيقة التي يكشفها التحليل النفسي، في كل لحظة، ضمن لا وعي الذات.

ينبغي لنا، قبل فهم الدلالة الدقيقة لمرحلة المرآة هذه، أن نعيد لها جدلها الحي. ولاشك أن بإمكاننا إجراء مقاربات متعددة. فقلق الشخصية الفُصامية وهلعها، حيث تسعى، أمام المرآة، وبصورة يائسة، لاستعادة وحدة جسدها المجزّأ، والانزعاج الذي تولّده، لدى طفل عصابي، رؤية صورته وإمساكه بنظرة الآخر في المرآة، والهوامات المحيطة بالجسد المجزّأ، وهي هوامات تظهر عندما يبلغ التحليل درجة من التدمير (destruction) عميقة بما يكفي، كلّها تشكل علامات ومقاربات بنفس القدر. وسنختار أكثرها مباشرة، وذلك من خلال دراستنا لسلوك طفل أمام هذه المرآة.

ويبدو أن ثمة صورة طبعت لاكان، في وقت مبكر جدّا، ضمن هذا الاكتشاف: أي صورة طفلة عارية تنظر إلى نفسها في المرآة، وتشير بيدها إلى حرمانها من القضيب.

إذا وُضع طفل عمره ستة أشهر أمام المرآة، فإنه يستجيب لرؤية صورته بإيماءة ابتهاجية. ويشرع في القيام بمتوالية من الحركات نحو هذه الصورة، حركات تفضح أهمية [هذه الصورة] بالنسبة إليه. «إنه يستشعر، بصورة لَعِبية، كما يقول لاكان، الصلة التي تربط الحركات التي يفترضها في الصورة بمحيطها المنعكس، وصلة هذا المركّب الكامن بالواقع الذي يضاعفه، أي بجسده نفسه وبالأشخاص، بل بالموضوعات، التي تقف إلى جانبه».

بإمكان هذا النشاط، إذا ما صدّقنا بولدوين (Baldwin)، أن يحدث منذ الشهر السادس. ويشدّد لاكان على أن تجربة مرحلة المرآة تحتفظ بمعناها كاملا إلى [حدود] الشهر الثامن عشر. وتكشف عن دينامية ليبيدية ظلت متوارية إلى حين دراسة هذه المرحلة. ولا ريب أننا نجد، ضمن النظرية الفرويدية، نقاطا متعددة تجعل تطورا مثل هذا ممكنا: ولعل دراستنا للنرجسية وانشطار الأنا (Ichspaltung)، للصورة الهوامية والعظام تظهر لنا ذلك بيسر.

ويبـدو أن لاكـان انطلق من هذه النقطة الأخيرة، كما تشير إلى ذلك الإحالة على أطروحته حول الذهان العظامي. ولهذا سيتمحور هذا التقديم لمرحلة المرآة حول مشكـل التـماهي. «ويكفينا لذلك أن نفهم مرحلة المرآة باعتبـارهـا تماهيـا، بالمعنى الكامل الذي يعطيه التحليل لهذه اللفظة: أي التحوّل الذي يصيب الذات عندما تتقلّد صورة - بحيث يشير استعمال اللفظة القديمة: الصورة الهوامية، ضمن النظرية، إلى [خضوعها] لقدَر هذا الأثر [الناتج عن] المرحلة». [12]

ستكون مرحلة المرآة، إذا فهمت بهذه الطريقة، أيضا تجربة لتماهٍ أساس وَغَزْوَ صورة، صورة الجسد، تُبْنِيْنُ الأنا، أو «أنا» بالأحرى، وقبل أن تنطلق الذات في جدل التماهي بالآخر من خلال توسّط اللغة.

فمرحلة المرآة تعاش باعتبارها جدلا زمنيا يبنين تاريخ الفرد. إنها دراما ترى صورة الجسد المستبقة باعتبارها كلية، تحلّ محلّ قلق الجسد المجزّإ.

يبدو أن الطفل لا يعيش، في البدء، تجربة جسده بوصفه كلية موحّدة. بل هو، وعلى العكس من ذلك، يدركه باعتباره شتاتا لكل أعضائه، ومن ثم، يأتي اسم «هوام الجسد المجزّإ». ومن جهة أخرى، بإمكاننا الوقوف على وجود هذا الهوام ضمن ذهانات عديدة، ومن ضمنها الفصام. ويظهر أيضا حالما يبلغ التحليل درجة من التفتيت العدواني للشخص. «ومن ثم، يظهر في شكل أعضاء مفصولة، وفي شكل تلك الأعضاء الممثلة عبر التصوير الخارجي، التي تتّخذ أجنحة وأسلحة قصد القيام باضطهادات داخلية، والتي ثبتّها إلى الأبد، ومن خلال الرسم، جيروم بوش (J. Bosch)، صاحب الرؤى - وذلك خلال صعودها إلى السمت الخيالي للإنسان الحديث في القرن الخامس عشر». [13]

إن تشكـل «الأنا» سيجري تمثيله، ضمن سيناريو الحلم، من طرف رموز مميّزة. وسيتعلق الأمر، مثلا، بمعسكر محصّن، بملعب، بحلبة، بقصر.

12) «الكتابات»، ص 95.
13) «الكتابات»، ص 97.

ومن ثم، ينبغي لنا أن نسلّم بأن وحدة الجسد ليست أولى، بل هي إفضاء لغزو طويل. أما ما يبدو أنه أوّل، وعلى العكس من ذلك، فإنما هو قلق الجسد المجزّأ. [وبالتالي] فإن وظيفة المرآة والمرحلة المرتبطة بها ستكون هي إنهاء هذا التشتت المفزع، وذلك من خلال إدماج الطفل ضمن جدل سيشكّله كذات.

بإمكاننا تقسيم مرحلة المرآة إلى ثلاث محطات أساسية، سنذكّر بخطوطها الرئيسية.

ففي لحظة أولى، يدرك الطفل انعكاس المرآة باعتباره كائنا واقعيا، يحاول الإمساك به أو الاقتراب منه. ويردّ على هذه الصورة بإيماءة ابتهاجية، إلا أن كل شيء يبدو وكأنه يشير إلى أن هذا الحضور المرآوي، وهذه الصورة التي هي صورته، يجري التعرّف عليها باعتبارها صورة [شخص] آخر، وتدرك صورة الآخر، وعلى العكس من ذلك، باعتبارها صورة لجسده الخاص به.

وسيفهم الطفل، في لحظة ثانية، أن آخَر المرآة ليس سوى صورة، لا كائنا واقعيا. لن يبحث على الإمساك بالصورة، ولن يبحث عن الآخر خلف المرآة، ذلك أنه أصبح يعلم الآن أنه لا يوجد ثمة أي شيء.

أما المرحلة الثالثة فلن يطبعها التعرّف على الآخر باعتباره صورة فحسب، وإنما سيتعرّف على الآخر أيضا باعتباره صورته. والآن، أصبح الطفل يعلم أن انعكاس المرآة صورة، وأن هذه الصورة صورته.

إن غزو هوية الذات سيتمّ من خلال هذا الجدل بين الكينونة والمظهر، وعبر الصورة الكلية والمستبقة لوحدة جسدها.

ومن ثم، ستتكشّف هذه الصورة الكلية للجسد على أنها [صورة] مبنية لهوية الذات بواسطة الجسد [الخاص بالذات]. ولهذا يكتب لاكان: «ومن ثم، تتكشّف لنا وظيفة مرحلة المرآة باعتبارها حالة خاصة [من حالات] وظيفة الصورة الهوامية، ألا وهي إقامة علاقة الجهاز العضوي بواقعه، أو، كما يقال، علاقة «العالم الداخلي بالعالم المحيط»[14].

14) ن. م.

ينعت لاكان، ضمن مداخلته أثناء مؤتمر زيوريخ، هذا الشكل بلفظ الأنـا المثالي، وهو ترجمة غريبة جدا، وغير مبرّرة لتعبير فرويد: (Ideal-Ich). صحيح أنه لن يعود إليها لاحقا. وينبغي لنا أن نرى في هذا التماهي الأوّل، [خلال] مرحلة المرآة، أصل جميع التماهيات الثانوية [التي ستعرفها] الذات. وسنشير إشارة مقتضبة إلى التطوّرات الممكنة لهذا التصوّر في اتجاهين مختلفين: [فمن جهـة]، ثمة النظرية اللاكانية حول العدوانية، [ومن جهة أخرى]، المقاربة الجديدة لذهانات الأطفال التي حاول القيام بها [بعضهم] في أثره.

تظهر لنا مرحلة المرآة أن بناء الذات ليس إفضاء لفعل [ناتج عن] زكانة (aperception) صرفة، وإنما يقتضي صورة الجسد كوسيط. ومن ثم، نجد التقليد الـديكارتي، من مين [دي بيران] (M. de Biran) إلى هوسرل(Husserl)، نفسه مبعدا جملة وتفصيلا.

ومن الصعب تحديد أصل مرحلة المرآة هذه.

سيحاول لاكان، ضمن العديد من كتاباته، أن يعطي تفسيرا لذلك: قد يكـون علينا أن نبحث عن سبب هذه المرحلة ضمن بكور الولادة لدى الانسان، أو بتعبير آخر، ضمن تطور المحور المخّي الشوكي (névraxe) خلال الشهور الستة الأولى. ويذكرنا هذا بصيرورة تكوّن الجنين، حيث يرى بولك (Bolk) أصل التطور الأعلى للحويصلات المخيّة.

وقد ينتج عن ذلك، حسب لاكان «النضوج المبكر للإدراك البصري (الـذي) يأخـذ قيمتـه كاستبـاق وظيفي». ومن ثم، قد تكون بنية التعرّف البصرية مهيمنة بصورة لا نقاش فيها. وسيشكل التماهي بهذا الشكل الأول تلك «العقدة الخيالية»[15] التي يجهد التحليل النفسي لفهمها تحت اسم «النرجسية».

العدوانية، التماهيات والصور العتيقة

سنحـاول أن نقـدّم، في الفقرات التالية، بعضا من أكثر الاتجاهات خصبـا، وهي الاتجاهات الناتجة عن هذا الاكتشاف اللاكاني لمرحلة المرآة.

15) «أقوال حول السببية النفسية». ص ص 186 ـ 187.

وستكون أول مسألة يجري النظر فيها هي مسألة التماهي والعدوانية.

لقد أدّت بنا مرحلة المرآة[16] إلى الخلاصات التالية:

- تستبق الذات نضوجها الخاص من خلال إمساكها بالشكل الكلي لجسدها الخاص [بها] في حالة صورة خارجية عنها، في فترة سابقة على مفهوم الخطاطة الجسدية.

- يتماهى الطفل بهذه الصورة التي ليست ذاته، إلا أنها تتيح له التعرّف على نفسه. ويتحقق الخيالي ضمن هذا التعرّف.

- يسدّ، من خلال إقامته علاقة بين جسده وهذه الصورة، فراغا، وفغورا بين حدّي العلاقة، وذلك عبر رغبة تحدّد الأنا.

- بإمكان الشكل الذي يأخذه الجسد ضمن فضاء الذات الخيالي أن يسمّى جشتالت، في حدود كونه يبنين الأنا، الذي لا يوجد إلا في علاقة هذه الصورة بالخيالي نفسه.

كما سبق لنا أن شدّدنا على ذلك، فإن التماهي البدائي الخاص بمرحلة المرآة [يشكل] أصل جميع تماهيات الذات الآتية فيما بعد. وفي أغلب الأحيان، فإن تفكيك التبنين الذي ستحدثه الصيرورة الذهانية، سيصاحبه تفكيك لتبنين صورة الجسد.

ولا ريب أن ثمة علاقة خاصة تربط الانسان بجسده، تتجلّى، بنفس الوضوح، في عمومية نفس الممارسات الاجتماعية، مثل طقوس الوشم، التي يدرسها ليفي ستروس، أو الحزّة (incision) أو الختان أو الموضة. [ومن ثم،] ينبغي لنا أن نكتشف معنى العدوانية من خلال هذه العلاقة الخاصة.

ولنلاحظ، باديء ذي بدء، أن ألعاب الأطفال، كحزّ الرأس وبقر البطن تيمات عفوية تنبثق من خيالهم[17]. ويبدو أن العدوانية [لدى الطفل]

16) يبدو أن لاكان يستعمل تعبيري «مرحلة المرآة» أو «طور المرآة» دون تمييز بينهما، مع ميل خفيف إلى تفضيل التعبير الثاني.

17) قارن بلاكان: «العدوانية في التحليل النفسي»، وبالتحاليل التي أنجزتها ميلاني كلاين حول الهوامات وألعاب الأطفال.

قوامها علاقة متميزة بصورة جسده الخاص به أو بجسد الغير. ولايزال أحسن مثال على ذلك هو دمية مفكّكة ومطروحة في ساحة (HLM) . ويذكّرنا ملعونو جيروم بوش (J. Bosch) الذين تمزقت أوصالهم في فضاء سماء مشتعلة، أيضا، بمشاهد الحلم الخارقة التي تظهر ثانية في التحليل عندما يبلغ تثبيتات عتيقة.

يطلب منا لاكان أن نعتبر أن جميع صور الخصاء، والتمزيق، وبقر البطون الواردة بين الصور الهوامية العتيقة تنتمي إلى نفس البنية، أي البنية الخاصة بهوام الجسد المجزإ. هنا أيضا، يبدو أن نفس الهوام العتيق يعود للظهور من خلال الصور التي يحويها، ولهذا يكتب لاكان:

«يتيح تصور عدوانية ما، باعتبارها توترا مترابطا مع البنية النرجسية ضمن صيرورة الذات، أن نفهم - ضمن وظيفة مصوغة صياغة بسيطة جدا - جميع أنواع الأعراض والشذوذات لهذه الصيرورة».

ولا يتناقض هذا الاختزال للعدوانية الأساس، التي نكتشفها ضمن اللاوعي، في الهوام العتيق للجسد المجزّإ، بأية صورة من الصور، مع خلاصات ميلاني كلاين، فيما يتعلق بدراسة «الوضعية الخَوَرية» (position dépressive) كما تتكشف لنا ضمن الهوامات.

ولعله كان ينبغي أيضا موقعة النرجسية في هذا «التقاطع البنائي»[18] الذي يتيح لنا فهم كيف يكون بإمكان الذات أن تظل مثبتة على صورة ساحرة ومستلبة لها. بل يذهب لاكان إلى أن يحاول إلقاء الضوء على المازوشية الأصلية وغريزة الموت[19] من خلال مرحلة المرآة.

قد يحمل بنا فهم هذه المحدِّدات جميعا انطلاقا من وظيفة الجسد الأصلية باعتباره دالا. ولاشك أن مقارنة بين أطروحات لاكان والأطروحات التي دافعت عنها كل من ميلاني كلاين وشارلوت بيلر (Ch. Bühler) ، ستكون غنية بالدروس. إلا أننا لا نستطيع، للأسف، وفي إطار هذا العرض محاولة القيام بمثل هذه المقارنات، التي قد تقتضي منا تذكيرا دقيقا بمذهبيهما.

ولنكتف هنا بأن نفهم، من خلال ما يقوله لنا لاكان حول الموضع، الوظيفة

18) «الكتابات» ص. 113.

19) «الكتابات» (ص ص 186 - 1987) (أقوال حول السببية النفسية).

الجوهرية التي يلعبها هذا الهوام [المتعلق] بالجسد المجزإ في فهم الهوامات العدوانية التي يعرفها المحللون النفسيون حق المعرفة.

وينبغي لنا أن نلاحظ، باديء ذي بدء، أن الإحراج (aporie)، الذي وقع فيه فكر فرويد، حينما حاول إعطاء صياغة لغريزة الموت، يوجد في قلب مفهوم العدوانية. وسنصوغ، على أثر لاكان، اللحظات الجوهرية لهذا التصوّر في شكل أطروحات[20].

الأطروحة الأولى: تتجلى العدوانية ضمن تجربة ذاتية من حيث تشكلها ذاته.

وحدها ذات [مفردة] تستطيع فهم معنى وتأويله. وبالعكس، ينبغي لنا الإقرار بأن كل ظاهرة معنوية تستتبع ذاتا. فالعدوانية، سواء أكان الأمر يتعلق بسلوك أم بهوام، بل حتى بحلم، إنما هي دائما ظاهرة معنوية في متناول ذات مفردة.

الأطروحة الثانية: تعطي لنا العدوانية، ضمن التجربة، باعتبارها قصدا عدوانيا وصورة للتفكك الجسدي، وإنها لتبرهن على فعاليتها في هذه الصيغ.

للقصد العدواني الجلي فعالية خاصة. ومادامت قصدية، فإنها تلغم وتفتّت. وكما يكتب لاكان: «وأنا التي كنت أعتقدك عاجزا!»، هكذا كانت تتأوّه أمّ مطلّقة صرخة نمرة في وجه ولدها الذي اعترف لها، بصعوبة، بميولاته المثلية. وكان بإمكاننا أن نرى أن عدوانيتها المستمرة كمرأة رجولية لم تذهب سدى. وقد كان من المحال علينا أبدا أن نصرف عنها، في مثل هذه الحالات، ضربات المهمة التحليلنفسية ذاتها»[21].

إن تعبير العدوانية ليس هو الشرط الضروري للتعرف عليها. وبإمكاننا التكلم عن حضور عدواني. إذ تبرهن على ذلك تغيرات القوالب، أي الصور الهوامية، برهنة جيدة. «بين هذه الأخيرة ثمة ما يمثل الناقلات المختارة

20) قارن، فيما يتعلق بهذا الفصل كله: «العدوانية في التحليل النفسي»، «الكتابات» ص ص 101 ـ 124.

21) «الكتابات» ص 104.

للمقاصد العدوانية، بحيث تُحمّلها بفعالية يمكننا تسميتها سحرية. وتلك هي صورة الخصاء والوهص (éviration)، صور البتر وفك الأوصال، صور الخلع وبقر البطون، صور الافتراس وتشظي الجسد، أي باختصار تلك الصور الهوامية التي جمعتها شخصيا في خانة الصور الهوامية للجسد المجزإ، وهي الخانة التي يبدو أنها بنائية جدا».[22].

الأطروحة الثالثة: تحدّد نوابض العدوانية الأسبابَ المحفّزة لتقنية التحليل.

إن المقاصد العدوانية للذات تدخل ضمن ما أسماه فرويد «التحويل السلبي»، وهو العقدة التي تفتتح الدراما التحليلية. وتمثل هذه الظاهرة، إذا ما أوّلت تأويلا صحيحا، لدى المريض تحويله الخيالي - على شخص المحلّل - لصورة من الصور الهوامية العتيقة بهذا القدر أو ذاك، صورة تكون قد استثنت، من مراقبة الأنا، هذه الوظيفة أو ذاك المقطع الجسدي، صورة تكون قد أعطت، مع ذلك، ونتيجة للتماهي، شكلها لأية سلطة من سلطات الشخصية. وقد يكون بإمكاننا أن نظهر الدور الحاسم الذي يلعبه القصد العدواني ضمن الهستيريا، والعصاب الخوافي والعصاب الهوسي، وحيثما يصعب إبطاله أيما صعوبة.

وقد يكون لنا أن نسلم، على سبيل الافتراض، بأن الموضوعات الداخلية السيئة لدى ميلاني كلاين - التي يحدث عملها التحليلي الإسقاط - تطابق الصور الهوامية للجسد المجزإ، التي درسها لاكان، من خلال الظاهرة المميزة للعدوانية.

الأطروحة الرابعة: العدوانية ميل مترابط مع صيغة للتماهي نسمّيها نرجسية، و[هي] تحدّد البنية الشكلية لأنا الانسان، والبنية الشكلية لسجلّ الكيانات المميّزة لعالمه.

إن الميل العدواني يتكشف على أنه أساس ضمن متوالية من الحالات الدالة للشخصية، كالذهانات شبه العظامية والعظامية. فالعلاقة الإيروسية، التي يثبت فيها الفرد على صورة مستلبة لذاته، هي الشكل الذي يجد فيه الأنا

22) ن. م. ص 104

أصله. وسيؤدي كل تغيير للتماهي الأصلي إلى اضطرابات لاحقة ستمس سلوكات التماهيات بالتحديد، وهذا ما نجده في العظام. ويتيح لنا تصوّر العدوانية، باعتبارها توترا مترابطا مع البنية النرجسية ضمن صيرورة الذات، أن نفهم، ضمن وظيفة بسيطة نسبيا، جميع أنواع العوارض والشذوذات [التي تصيب] هذه الصيرورة.

ينبغي لنا، هنا، أن نفهم عقدة أوديب باعتبارها تماهيا ثانويا، من خلال اجتياف (introjection) الصورة الهوامية لأحد الأبوين من نفس الجنس. إلا أن هذا التماهي يهيئه هو ذاته التماهي الأوّلي، الذي يبنين الذات باعتبارها متنافسة مع نفسها. ولهذا فإن «التماهي الأوديبي هو ذاك التماهي الذي تتعالى الذات عبره عن العدوانية المكوّنة لتفرّديتها (individuation) الذاتية الأولى». [23]

الأطروحة الخامسة: إن تصوّراً مثل هذا للعدوانية - باعتبارها إحدى الإحداثيات القصدية للأنا الإنساني، وخصوصا [الإحداثية] التي تهمّ مقولة المكان، - يجعلنا نتصوّر دورها ضمن العصاب الحديث وانزعاج الحضارة.

هذه الأطروحة اللاكانية تتوضّح انطلاقا من «فينومينولوجيا الروح» لهيغل، التي يستشهد بها لاكان صراحة. [24] إن هيغل، برفعه صراع السيد والعبد - وهو صراع من أجل الحظوة البحتة، حيث يروم كل منهما الحصول على اعتراف الآخر دون اعتراف مقابل - إلى مثابة الرمز بالنسبة لتاريخ العالم بأجمعه، إن هيغل «قد أعطى، وإلى الأبد، الوظيفة الخاصة بالعدوانية ضمن الأنطولوجيا البشرية، حيث تبدو وكأنها تتنبأ بالقانون الحديدي لعصرنا هذا». [25]

وسنعود إلى الدلالة الخاصة جدا التي يكتسيها الجدل الهيغلي ضمن إشكالية لاكان. ولنتذكر، في هذه اللحظة، أن هيغل هو الذي اعترف للعدوانية بأعمق أبعادها، ذلك أنه بعد أنطولوجي.

---

23) «الكتابات»، ص ص 119 ـ 117.
24) ن. م. 121.
25) ن. م. 121.

من هنا أيضا يجري التذكير بالمعنى الذي تحمله آخر مقالة كتبها فرويد: **«انزعاج ضمن الحضارة»** (Das Unbehagen in der Kultur). فعندما كان فرويد يرى - من خلال وصفه للجدل القاتل الذي دخلت فيه الحضارة - وضمن الصراع الأبدي بين غريزتي إيروس وتناتوس [الموت]، المكان الذي سيتقرّر فيه مصيرنا، وعندما كان يتساءل عن قدرة الثقافة المعاصرة على إيقاف موج العدوانية الذي يتدفّق على العالم، فإنه أقرب ما يكون من ذلك الجدل الذي سطّر هيغل قانونه إلى أبد الآبدين.

سنـوقف هنـا عرضنـا للتصورّ اللاكاني حول العدوانية. وسنستمرّ في دراسة مرحلة المرآة وهوام الجسد المجزإ من خلال مقاربة الذهانات الطفلية التي تجعلها نظرية لاكان ممكنة.

مرحلة المرآة وذهانات الطفل

تبدو عقدة أوديب وكأنها تخفي هذه الإشكالية الخاصة بالتماهي الأصلي إخفاء كاملا. ومع ذلك، قد نكون على خطإ إذا ما اعتقدنا أن هذه المرحلة الحاسمة في تشكّل الذات تختفي دون أن تترك أثرا. بل على العكس من ذلك، تظهر لنا دراسة الذهانات الطفلية كم هي محملة بالأخطار.

فإذا تسلّل صدع ضمن هذا الجدل الخاص بتشكل الذات، ظلت غير مكتملة أبدا، أو أنها، مثلها في ذلك مثل قماش ناقص النسيج، ستنسلّ إلى حدود التّلف الشامل. «إننا لا نتصوّر الأنا إلا باعتباره نسقا مركزيا من هذه التشكلات، نسقا ينبغي فهمه، كما تفهم هي، ضمن بنيته الخيالية، وضمن قيمته الليبيدية». هذا ما يكتبه لاكان ضمن نصّ يحمل عنوان: **أقوال حول السببية النفسية**[26]. وستقودنا هذه الجملة في فهمنا لتلك الذهانات الطفلية.

رغم جهود آنا فرويد وميلاني كلاين، ينبغي لنا أن نقرّ بأننا لا نعرف إلا أشياء قليلة جدا عن ذهانات الطفل. بل إن استقلاليتها غير معترف بها في أغلب الأحيان، ويقنع [الباحثون] بردّ بنياتها إلى بنيات الراشدين، متجاهلين

26) «الكتابات» ص 178

بصنيعهم هذا كل خصوصيتها[27]. ولاشك أن أعوص مشكل ضمن التحليل النفسي [الخاص] بالأطفال هو ذاك المعني بتشكل أنا الطفل الذهاني.

لم يكن التحليل النفسي للأطفال، في بداياته، سوى تطبيق مباشر للمناهج الممارسة لدى الراشد. وبإمكاننا أن نقول، بصفة عامة، إن تطبيق التحليل النفسي على الطفل كان متأخرا نسبيا. وبالفعل، فقد تصرّمت عشر سنين بين تحليل «هانس الصغير»، وهو التحليل الذي أجراه فرويد سنة 1905، وظهور التحليل النفسي للأطفال كفرع مستقل.

إن أول التحاليل التي أجريت كان ذاك الذي قامت بها هرمينه فون هوغ هيلموت (H. von Hug-Hellmuth)، حوالي سنة 1915[28]. وفي نفس الفترة كانت كلّ من ميلاني كلاين ببرلين، وأوجيني سوكولنيكا (E. Sokolnicka) وصوفي مورغنشتيرن (S. Morgenstern) بباريس، وأنا فرويد بفيينا يقمن بأبحاث مماثلة.

إلا أن المسائل الأولى التي أثيرت على هذا النحو كانت تتعلق بمشاكل تقنية أكثر من تعلقها بالإشكالية الحقيقية التي تثيرها هذه الصراعات الطفلية.

إن آنا فرويد، مثلا، تحلّل جميع إواليات الأنا الدفاعية تحليلا مطوّلا، سواء أتعلق الأمر بأنا الطفل أم بأنا الراشد، إلا أنها لا تتساءل عن تشكله إلا فيما ندر. ومن المؤكد أن الأنا الذي تحلله أنا سبق له أن تشكل. [أما] مشكل هذا التكوّن فإنه يطرح خارج أفق أبحاثها. والحال أن المشكل الذي نصادفه في الظواهر الذهانية يتعلق بهذه المرحلة بالتحديد.

وتبدو مساهمة ميلاني كلاين أغنى في هذه النقطة. ومن المستحيل تقديم غنى تصوّراتها في صفحات معدودة. ومع ذلك، سنحاول جهدنا أن نرمّم بعض الشذرات لنجعل الحوار مع الإشكالية التي يطرحها جاك لاكان ممكنا.

سنتساءل، بصورة جوهرية، عن مشكل الهوامات اللاواعية في علاقتها بتشكل الموضوع.

27) قارن بدراسة ج ـ ل لانغ «المقاربة التحليلية للذهانات لدى الطفل»، ضمن «التحليل النفسي»، المجلد الرابع، ص 51، و«التحليل النفسي للطفل»، لفكتور سميرنوف، منشورات فرنسا الجامعية، 1966.

28) إلا أن هذه التحاليل لم تنشر إلا في 1919.

تعتبر ميلاني كلاين أن الهوام[29] اللاواعي هو الممثل النفسي للنزوة. إنه يوجد أيضا منذ الأسابيع الأولى من العمر. فخلال الأشهر الأولى، تعبر جميع رغبات الطفل عن نفسها عبر الصيغة الفمية. حينئذ يكون الموضوع المحدّد هو ثدي الأم. فمن حيث كون هذا يمثـل موضوعا جزئيا، بإمكان الطفل هلوسته وتهويمه (fantasmer). وثمة إمكانية أخرى ينبغي تصوّرها: بإمكانه أن يصبـح مجتـافـا (introjecté). ومن ثم، سيدرك ثدي الأم، ذلـك الموضوع الجزئي، باعتباره جزءا لا يتجزأ منه.

بإمكان الطفل أن يعيش الموضوع المجتاف باعتباره «طيّبا» أو «سيئا»، حسب إشباع حاجته أو إحباطها. ومن جهة أخرى، ليس الثدي هو الموضوع الـوحيد القابل للاجتياف. وتعتبر ميلاني كلاين، في تعارض مع أطروحات فرويد وأنا فرويد، أن عقدة أوديب بإمكانها أن تتشكل بين الشهر السادس والسنة [الأولى]. ومن ثم، لن تكون الأم تلك التي تملك الثدي، الطيب أو السيء فحسب، وإنما هي أيضا تلك التي تملّكت قضيب الأب من خلال إدماجه.

وبـدوره سيصير القضيب، نتيجة لتعديلات هوامية، قضيبا «طيبا» أو «سيئا»، مرغوبا فيه ومرهوبا.

ستجد إقامة صلة بين الذات والعالم الخارجي نفسها مُخضَعة، بصورة دائمة، للعبة هذه الهوامات. وسيُجتاف الواقع الخارجي، بحيث سيلعب دور الواقع الداخلي أيضا. وستعيد ميلاني كلاين تناول الازدواجية الغريزية، التي أدخلهـا فرويـد ضمن مقالته: «وراء مبدإ اللذة»، بحيث ستماهي نزوات التدمير بالموضوعات السيئة، والنزوات الليبيدية بالموضوعات الطيبة. ومادام على الـطفـل أن يكـون قادرا، منـذ الأيام الأولى، على مواجهـة الهجـمات الغريزية، فإن ميلاني كلاين تؤكد أنه أصبح يتوفّر على أنا بدائي. بعد ذلك سيتمفصل الموقفان: الاضطهادي والخَوَري (dépressive). ومع ذلك سنوقف

29) سنستعمل الإملاء (phantasme) في الحالة الراهنة، ذلك أن هذه اللفظة تحمل، ضمن عمل ميـلاني كلاين، قيـمة خاصـة. فهي تشـير، أولا وقبـل كل شيء إلى الانتـاجات الخيالية اللاواعية، وحيث تستعمل لفظة (fantasme)، بالأحرى، للإشارة إلى الإنتاجات الواعية: قارن فكتور سميرنوف: «التحليل النفسي للطفل»، منشورات فرنسا الجامعية، 1966.

هنـا عرضنـا لأطروحات ميلاني كلاين هذه. فمهما يكن ثراؤها، ينبغي لنا الإقـرار بأنها لا يمكنها، فيما يتعلق بالمسائل التي تشغلنا، أن ترضينا إرضاء تاما. وبالفعل، بإمكاننا أن نوجه إلى ميلاني كلاين نفس المؤاخذة التي وجهناها إلى آنا فرويد: إنها تنظر إلى الأنا دائما باعتباره مشكَّلا، لا في حالة تشكُّل. وكما لاحظت آنّا فرويد نفسها ذلك، فإن الأنا، ضمن تصوّر ميلاني كلاين، هو ذلك الحدّ الفاصل بين العالم الخارجي والكائن، بين ما أفشي وما لا يمكن إفشاؤه.

إن ميلاني كلاين تذوّب الأنا ضمن معيش التجارب الأولية وتمتنع عن كل تحليل بنائي. وهي تصف المرحلتين، شبه العظامية والخورية، كمحطتين خارج أي تأويل لبنياتهـا. ومـع ذلك، فإننا نجد، ضمن أعمال أنا فرويد وميـلاني كلاين، مقـدّمات [تبشر] بتأويل مخالف، بإمكاننا محاولة القيام به انطلاقا من أطروحات لاكان. ويبدو لنا أن هذا هو الدور الذي تلعبه الأهمية الموكولة للنزوات الجزئية، وتكامل الزوج الذي لا ينفصم: الليبيدو ـ التدمير (libido-destrudo)، وخصوصا لإدخال شخصية ثالثة في بناء الواقع.

يبدو، في غالب الأحيان، وحسب أعمال هاتين المؤلفتين، أن لا طائل من وراء أي بحث تحليلي لذهانات الأطفال، مادمنا لا نستطيع تطبيق التحليل نفسه إلا في حالات العصابات الطفلية خلال فترة الكمون. ومع ذلك، يبدو لنا أن دراسة الهوام اللاواعي في علاقته بتشكل الأنا تقدم لنا طريقا ممتازة نلج فيهـا تحليل الـظاهـرة الذهانية. وما تكون وظيفة الهوام اللاواعي على وجه العموم؟ تعتبر آنّا فرويد أن له وظيفة دفاعية بصورة جوهرية. إنه تشكّل من الحلول الـوسـطى بين اللذة والـواقـع والأنا الأعلى. وهو إوالية من إواليات الدفاع. أما بالنسبة إلى ميلاني كلاين، وكما رأينا ذلك، فإن الأمر يتعلّق بممثل لا واع لنزوة مهيمنة. إذ يستتبع اجتياف الثدي الطيب تعزيز غرائز الحياة، وستكون التشكلات السادية [لمرحلة] الطفولة الأولى هي السبب الاصلي في القلق. ومن ثم، فإن ميـلاني كلاين تجعـل المـراحـل الأوديبية تبدأ في هذه [المرحلة] السادية الفمية. و[لذلك] ستوجّه هذه الهجمات السادية أوّلا ضد ثدي الأم، ثم بعد ذلك ضد الأم التي يعتبر أنها تحوي في أحشائها قضيب الأب. هكذا يتشكل أنا أعلى طفلي مبكر. وسيصبح الثدي السيء، من خلال

إسقاط ذي طبيعة عظامية، ممثلا لنزعات الموت التي تميّز المرحلة شبه العظامية حيث يهيمن الموضوع السيء.

ستؤدي النزوات المدمّرة الموجهة ضد الموضوع المحبوب إلى تجديد الإحساس بالذنب والقلق، تجديدا يشكل مرحلة خورية مركزية.

وسيكون الظهور اللاحق للحالات الذهانية مشروطا بعجز الطفل على تجاوز الصعوبات المرافقة لشروط التطور هذه. وقد تظل ثمة نقط تثبيت: ومن ثم، قد تطابق المرحلة شبه العظامية ظهور الفصام، وتطابق المرحلة الخورية الحالات الهوسية.

ولعله ينبغي لنا أن نفهم الهوام اللاواعي باعتباره دفاعا هدفه حماية الموضوع الطيّب المجتاف من تهديد الموضوع السيّء والذات السادية. وفي الحالة التي قد يصبح فيها الإسقاط هو الإوالية الجوهرية، قد يكون ثمة خطر ينذر بظهور الذهان.

ولكن، هل تكفي مفاهيم من قبيل الإحباط والنكوص لتعليل هذه الإشكالية المتجلية في الذهانات الطفلية؟

لقد انتقد لاكان، خلال حلقته الدراسية لسنة 1956-1957، الالتباسات والمغالاة الملازمة لمفهوم الإحباط[30] هذا انتقادا عنيفا. وينبغي لنا أن نشدّد، أخيرا، على الصعوبة الكامنة في تمييز النكوص العصابي عن النكوص الذهاني. فكثير من الأطفال الذهانيين لا يظهر عليهم أي أثر «للعودة إلى الوراء» أبدا. بل يبدو أن تطور الأنا، وتكوّن الذات، هو الذي أخطأ الطريق، أو أنه ظل واقفا في مرحلة تسرّع كل جدل التشكل، ضمن عالم الخيالي. ومن ثم، تتركنا نظرية كلاين حول «نقط التثبيت» غير راضين كل الرضى.

وتتيح لنا أعمال لاكان إلقاء الضوء على مشكل الذهانات الطفلية انطلاقا من تشكّل «الأنا» مثلما يجري ذلك خلال التماهي الأصلي الذي يطبع مرحلة المرآة. وينبغي لنا أن ندخل، هنا، التصور الجوهري للجسد الخاص.

30) الذي نبحث عن أثر له ضمن أعمال فرويد دون جدوى، وهو الذي يتكلم عن Versagung، أي التخلي، ولا يتكلم أبدا عن الإحباط.

يسمح لنا هذا التصوّر للجسد الخاص أن نفهم، في آن معا، علاقة الـذات بالواقع، كما يكشفها التحليل، ونفهم أيضا الأخطار المنذرة بظهور اضطرابات ذهانية يشي بها هذا التطور.

عندما يبلغ الطفل السنة والنصف، لا تكون له معرفة حقيقية بجسده الخـاص به، بعد، باعتباره كلية متميزة عن العالم الخارجي. ولكن ترى ما يجري في هذه الفترة، بين ستة عشر وثمانية عشر شهرا؟ على هذا السؤال تجيب نظرية لاكان حول مرحلة المرآة. فالذات تستبق نضوجها الخاص من خلال إدراكها الشكل الكلي لجسدها الخاص في حالة صورة خارجة عنها، في فترة هي، بالتـالي، فترة سابقـة لتصـوّر الخطاطة الجسدية، ويتمكن الطفل من التعرّف على نفسه من خلال تماهيه بهذه الصورة، التي ليست هو.

ويكفي أن تحدث قطيعة ضمن هذا التعرف على الجسد، في مستوى الخيالي، لكي ينهـار جدل هذا التشكـل جميعه. ومن ثم، ينبغي النظر إلى الـذهان لدى الطفل باعتباره نتيجة لاضطراب أساس يصيب علاقة الطفل بجسده الخاص، وهي علاقة معيشة في مستوى الخيالي. ومن ثم، سيعاود هوام الجسد المجزأ ظهوره ضمن التدمير الذهاني.

من ثم، سيعيد كل صراع بعث أكثـر التمثـلات العتيقـة إقـلاقـا. وبالتالي، ينبغي لنا أن ننظر إلى مرحلة المرآة هذه، كما يعبّر عن ذلك ج. ل. لانـغ (J.L. Lang) باعتبارها «تركّزا للأنا كوظيفة لا ممركزة». إن مرحلة المرآة تشرف، من حيث كونها «تشكل الأنا تشكيلا قبليا»، على جميع الإصابات التي يسبّبها الذهان. وكما يكتب ذلك ج. ل. لانغ مرة أخرى:[31]

«ومن ثم، يحتفظ الأنا الخيالي، إزاء هذا الأنا الآخذ في التكوّن كذات، وبصورة دائمة، بعلاقة تتموقع في سجلّ الرمزي، إلا أنها علاقة مدموغة بطابع الخيالي. ومن ثم، ألا يمكننا أن نقول بهذا المعنى إن وظيفة الرمزي تضبط الخيالي؟»

لاشك أن هذا الانتقال من البعد الثاني الى البعد الثالث لا يجري بدون

---

(31) ج. ل. لانغ، «المقاربة التحليلنفسية للذهانات لدى الطفل»، ضمن «التحليل النفسي»، المجلد الرابع، ص ص 70 ـ 71.

صعوبة. فالطفل سينفتح، خلال هذا الانتقال، على فغور الرغبة وجدلها الذي سيؤدي به إلى أن يتماهى بأبيه باعتباره صاحب القضيب.

فإذا ما تعذر اجتياز مرحلة من هذه المراحل، وإذا ما اصطدمت باستحالة التماهي، فإن الذهان يهدّد بالظهور. ولهذا ليس مما يستغرب له أن يستجيب عدد من الأطفال الذهانيين لرؤية صورتهم بسلوك غريب. إنهم لا يحتملون رؤيتها على وجه العموم. يبدون وكأنهم جزعون وقلقون أو يظلون في جمود تام وكأنهم مسمّرون في مواضعهم، حيث يظهرون، من خلال ذلك، أن ثمة انبعاثا لنقص لا يمكن لأي شيء إرضاؤه. وكما يكتب ج. ل. لانغ: [32]

«تجري الأمور وكأن شيئا ما بين ما هم وما ليس هم يوحي بمرآة على وجه التحديد، كأنهم يبحثون عن [نقطة] استدلال، عن سند يمنعون منه دائما، كما لو كانوا يصطدمون بشاشة لا تعكس لهم سوى الاعتراف بعجزهم الخاص».

إن الذهاني الصغير يرفض صورته ويلفظها، ويحاول إما أن يهرب منها، أو أن يظل يحمل نظرة ذابلة في مواجهة هذه الصورة التي لا يبدو عليه أنه يتعرّف عليها. وإذا لم يكن وحيدا أمام المرآة، فإنه يشير إلى نفسه ويهرب، حيث لا يمكنه أيضا تحمّل نظرة الآخرين في المرآة. ولاشك أن هوام الجسد المجزإ يعاود ظهوره هنا. ولعلّ الإوالية التي وصفتها ميلاني كلاين تحت اسم التماهي الإسقاطي تطابق، ضمن النظرية اللاكانية، تماهي الجسد المجزإ بالموضوع؛ وهو تماه مجزّئ.

بعبارات أخرى، قد يكون علينا أن نبحث، ضمن اضطرابات الصورة المرآوية وعلاقة [الذات] بالآخر، عن الأصل والشرط [المحدّدين] لظهور الذهانات الطفلية. ومن ثم، قد تخصّص استحالة تجاوز [الطفل] لمستوى المرحلة المرآوية، وعدم ولوجه النظام الرمزي للأنا، البنيةَ الذهانية، بينما نعثر على الهوامات البدائية والإحالة على صور الجسد غير التامة ضمن حالات ذهانية أو عصابية. قد يصطدم الذهاني باستحالة تجاوز الخيالي أو، بتعبير أحسن، بإدماجه في الرمزي، بينما يكون بإمكان العصابي، وعكس ذلك، من حيث ولوجه إلى نظام الرمزي، أن يقوم باختيار أو أن يوظف الموضوع توظيفا ليبيديا. وإنا لنعثر هنا على الاتجاهات التي فتحها فرويد في مؤلفه: «مدخل

(32) ن. م. ص 73.

إلى النرجسية» (1914)، وهو المؤلف الذي يرينا، في آن معا، كيف يمكن للذات أن تستهويها صورة لها، وكيف يصبح سحب التوظيف désinvestisse-ment) عن العالم من خلال سحب الليبيدو وإحالتها على الأنا في شكل نرجسية ثانوية (انظر حالة شريبر).

ليست هذه الإشارة إلى تاريخ الرئيس شريبر (Schreber) عرضية. فلاكان يتكلم عن انكشاف مرحلة المرآة أمام صورة تلك الطفلة الصغيرة، العارية أمام المرآة، حيث تشير بيدها التي اتخذت شكل هلال إلى نقصها القضيبي. تلك هي صورة شريبر، (الشبيهة بهذه شبها كافيا) التي تهيمن على مذكراته ، عندما يقف عاريا أمام المرآة، ويبذل جهده في أن يتعرّف في جسده المزيّن بالأوسمة، على جسد امرأة.

ومن ثم، قد تُطابق البنية الذهانية الخاصيةَ المستلبة لمرحلة المرآة، ورفضَ اللعبة المرآوية اللا ممركزة، بينما قد تميز البنية الفصامية صراعا دائما بين أنا طغياني وأنا كامن. ويعتقد لانغ أنه قد يكون بإمكاننا أن نفهم، انطلاقا من مرحلة المرآة هذه، الاضطرابات الجسدية النفسية التي لا تؤدي إلى الصراع في مستوى [الشعور] بالاثم، كما نفهم الاضطرابات الناتجة عن اختلالات التوازن السيكوباتية، وهي نتائج التشوهات التي أصابت الأنا الخيالي.

سنوقف هنا عرضنا لمرحلة المرآة هذه ونتائجها الممكنة. ومع ذلك، وقصد تجسيد مختلف المفاهيم، التي أدخلناها ضمن الفقرات السابقة، فإننا سنذكّر بالخطوط العريضة لملاحظة أنجزتها السيدة ل. ليفور (L. Lefort)، ونشرت ضمن مجلة «التحليل النفسي»، المجلد الرابع.

فحالة روبير التي تقدمها لنا تمثل تمثيلا استثنائيا للرباط المباشر الذي يجمع موقف الذات إلى بناء صورة الجسد.

ويتعلق الأمر بطفل ذهاني يجهل أباه، وهجرته أمّه التي تعاني هي نفسها من الذهان. لم يعرف روبير سوى المؤسسات والمستشفيات. وتعتريه اضطرابات عديدة: لغته مشوّشة، وتسمع صرخاته أكثر مما تسمع كلماته. إنه يرعب محيطه بصرخاته المتنافرة. أما قاموسه المختزل إلى الحدّ الأقصى فلم يعد يحتوي عمليا إلا على كلمتين وحيدتين: «سيدتي» وخصوصا «الذئب». لقد

كانت حالته المضطربة والعنيفة تفرض عزلته. وقتذاك جرت محاولة علاجه نفسيا.

كان روبير يظهر، خلال جلسات التحليل الأولى، نفس السلوك الذي يظهره في الحياة العادية: صرخات حَلْقية، ضحكات مشوّشة، عدوانية كبيرة تجاه محيطه. أما اللغز الأول الذي كان على التحليل حلّه فكان هو هوية الذئب. فقد كان الذئب يبدو وكأنه يتماهى لدى الطفل بمبدإ تدميري يحمله في نفسه. لقد كان الطفل يتماهى بالذئب، حيث كان يخلع ملابسه وكان يريد أن يتصرّف تصرّف ذئب حقيقي، ومن ثم، كان يبدو أن إقامة اتصال أول معه مهمة مستحيلة تماما.

ومع ذلك، فقد توصّل التحليل إلى ذلك من خلال استعماله لعنصر «طيب» كان يغني المضمون: «سيء» الذي استدخله (intérioriser) الطفل في شكل ذئب ضمن جسده. وقد كان الطفل يتوصل إلى تقويم جسده من خلال شربه الحليب. وقد ارتكز عمل المحلّل كله على تدمير الذئب المستدخل وإعادة بناء الصورة [المرتبطة] بما يسمّيه «الجسد الخاص به»[33]. كان الطفل يتوصل إلى تقويم جسده، ولم يعد هو الذئب. وتمثلت المرحلة الحاسمة في إسقاط شخصية الذئب على المحلّل، الذي أصبح، من ثم، هو الشخصية الشريرة.

بعد ذلك، جرت إعادة البناء النهائية للجسد الخاص بصورة جديرة بالملاحظة، حيث تبلغ أوجها في هذا المشهد: يصبّ جرادل من الماء في الحجرة، ينام في هذا الماء، وينكمش في وضعية الجنين. وذات يوم، تناول روبير بعض الماء بيده وسكبه على جميع أعضائه. أعاد الكرّة مرات عديدة متحسّسا جسده المبلّل وناطقا باسمه.

النظام الرمزي

إذا لخصنا الملاحظات السابقة حول أهمية مرحلة المرآة، وجب علينا أن

33) تكمن أهمية هذه الملاحظة التي نلخّصها هنا في كونها تظهر كيف تكون نفس الظواهر قابلة لتأويلات مختلفة. ولا نشك في أن هذه الحالة من حالات الذهان الطفلي تكتسي نفس الثراء ضمن تأويل لاكاني ـ قد يستعمل تعابير الجسد الخاص أو الصورة المرآوية (والون، (Wallon)، لانغ (Lang)) ـ الذي تكتسيه ضمن تأويل كلايني ـ قد يحيل على الموضوعات «الطيبة» و«السيئة».

نلح على الخاصية الجذرية لهذا الاكتشاف: إن تشكل الأنا لا يجري بطريقة مباشرة، بل يقتضي توسّط صورة الجسد. ويتحقق من خلال تجربة أصلية يجري الحديث فيها عن الرمزي والخيالي. والآن سنحاول تدقيق هذين النظامين.

يكتب لاكان ضمن نص أوتوبيوغرافي قصير عنوانه «عن سوابقنا»:

«إن مرحلة المرآة تعطينا قاعدة الفصل بين الخيالي والرمزي، في تلك اللحظة التي سيتولى فيها جمود تاريخي، يحمل عنه كل ما يعتبر [نفسه] سيكولوجيا، ولو من خلال طرق تدعي الإفلات منه.»[34]

إن الجدل الحي لمرحلة المرآة يتجذّر ضمن الخيالي. فالطفل يستبق صورة جسده الكلية، حيث يفلت من هوامات الجسد المجزإ. ويبدو كل شيء متلاشيا: إن تبادل النظرات هو الذي يجلو ما يراه الطفل، وذلك عندما يلتفت أمام صورته نحو من يشهد لعبه. ويكتب لاكان ضمن نص سندرسه دراسة مطوّلة: «الحلقة الدراسية الخاصة بالرسالة المسروقة»:

«نعلم أن بإمكاننا أن نفهم، من خلال التجربة التي دشّنها التحليل النفسي، عبر أية جوانب من جوانب الخيالي يستطيع هذا التأثير [الصادر] عن الرمزي إحداث مفعوله في أعمق دواخل الجهاز العضوي»[35]

سيتمثل تعليم لاكان في إظهاره أننا لا يمكننا أن نقول أي شيء عن هذا الخيالي، ما لم نردّه إلى السلسلة الرمزية. ولهذا، فإننا سنحاول الآن إلقاء الضوء على هذه السلسلة الرمزية. باديء ذي بدء، ينبغي لنا أن نفهم تفوّق الرمز الساحق على الصورة. ولا يصبح الخيالي قابلا للقول إلا من حيث تمفصله ضمن السلسلة الدالة.

لقد انصب مجهود فرويد كله، من 1897 إلى 1914، منذ رسالته الى فليس (Fliess) الى تحريره لـ«صاحب الذئاب»، على الفصل بين الخيالي والواقعي ضمن إواليات اللاوعي. ونعلم، على وجه المثال، الصعوبات التي صادفها فرويد عندما حاول أن يقيم درجة الواقع الذي ينبغي منحها لصدمة الهستيري الجنسية أو للمشهد الأصلي الذي شهده صاحب الذئاب عندما كان عمره سنة ونصف.

34) «الكتابات» ص 84.

35) ن. م. ص 19.

لكن، وكما يظهر فرويد ذلك أيضا، فإن الخيالي ليس وهميا. فإذا كان الخيالي موجودا في كل مكان، وإذا كان يومىء لنا، فذلك فقط من حيث أنه يمرّ عبر ممرّات الدّال والوظيفة الرمزية. إن «تفسير الأحلام» (1900) هو تاريخ اكتشاف هذه الوظيفة التي تبقى عقدة أوديب بيت قصيدها، مادام فرويد لا يكتشف فيه العقدة النووية لجميع العصابات فحسب، وإنما يكتشف أيضا المعنى الذي تحمله أعمق دراما مؤقت، لاريب، البشرية الى أبد الآبدين.

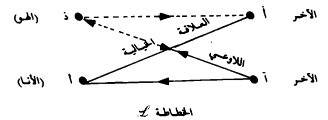
إن مرحلة المرآة تعطينا قاعدة الفصل بين الخيالي والرمزي، من حيث أنها تظهر لنا أن وراء مشهد المرآة الخيالي، ووراء التعرّف الذي يتحقق ضمن تشكل الجسد المستبق باعتباره جشتالت، سبق للسلسلة الرمزية أن ارتسمت جانبيا، كما ارتسم خيال الشخصية الثالثة التي قد تكون، كما يظهر لنا لاكان ذلك، هي الموت نفسها.

يقول لنا لاكان أيضا، إذا كان الإنسان يتأمل في النظام الرمزي، فذلك لأنه أصبح سجينا له في كينونته[36]. ومن ثم، إنه لوهم ما بعده وهم أن يعتقد الإنسان أنه شكّله، ذلك أن الذات لا يمكنها أن تدخل «الممرّ الجذري للكلام» إلا من حيث مساهمتها في هذا النظام [الرمزي]. وينبغي لنا أن نفهم جدل البيذاتية (intersubjectivité)، الذي يحكم جميع الظواهر التي سندرسها هنا، من التحويل الى العظام، انطلاقا من تلك اللحظة التي تخاطب فيها الذات الآخر باعتباره مطلقا، من خلال الفغور الخُصوصي الذي يعتور علاقتها الخيالية بشبيهها. ويقترح علينا لاكان أن نفهم هذه العلاقة بإدراجها ضمن خطاطة تهدف الى تمثيل هذه العلاقة الرابطة بين الذات والآخر باعتباره مطلقا. ولنر، بادىء ذي بدء، ما يقوله لنا لاكان عن ذلك:

«إلا أنها [الذات] لم تستطع الدخول إلا عبر الممرّ الجذري للكلام، أي عبر نفس الممرّ الذي تعرّفنا على لحظة تكوينية من لحظاته في لعب الطفل، إلا أنه يتبح من جديد، في شكله التام، في كل مرّة تخاطب فيها الذات الآخر باعتباره مطلقا، أي باعتبار الآخر قادرا على إفنائها، مثلما يمكنها أن تفعل به، أي بصورة تصبح فيها موضوعا لخداعه. إن جدل البيذاتية هذا - وهو الجدل الذي برهنّا على استعماله

36) «الكتابات» ص 66.

الضروري، من خلال السنوات الثلاث الماضية من حلقتنا الدراسية بـسانت آن (Sainte-Anne)، ومنذ نظرية التحويل إلى بنية العظام ـ يستند عن طواعية إلى الخطاطة التالية:



الخطاطة $\mathscr{L}$

التي أصبحت مألوفة لدى تلامذتنا، وحيث يُمثّل حذاها الأوسطان الزوج المتمثل في الموضعة (Objectivation) الخيالية المتبادلة التي أبرزناها ضمن مرحلة المرآة». [37]

ومن ثم، يتعلق الأمر بفهمنا، من خلال هذه الخطاطة، أن العلاقة المرآوية بالآخر لا يمكنها أن تخضع لانتهارها الفعلي جميع الاستشباح (fantas-magorie) الذي كشفته التجربة التحليلية، إلا إذا اعترضت، كما تظهر ذلك خطاطة لاكان، «بين ما دون الذات وما وراء الآخر»، حيث يدرجها الكلام.

من ثم، ينبغي لنا أن نجهد في انتباهنا لهذه السلسلة الدالة التي تشكّل نظام الرمزي، والتي سنصادفها في كل محطة من محطات النظرية اللاكانية.

وعليه، ينبغي لنا فهم هذه السيطرة التي يمارسها الكلام والدال باعتبارها أحد الاكتشافات الأساس ضمن التحليل النفسي، [وهو اكتشاف] يظل، رغم النسيان الذي تعرض له، حجر الزاوية ضمن أعمال فرويد.

(37) «الكتابات» ص 66.

تشكّلات اللاوعي

جان ميشال بالمي

اللاوعي مبنينا مثل لغة

لاريب أن هذه الصيغة : «اللاوعي مبنين مثل لغة» من بين أكثر الصيغ ألفة ضمن عمل لاكان النظري . لقد أظهرت لنا الملاحظات السالفة كيف يمكن التعبير عن إواليات اللاوعي من خلال عمليات لسانية ، وصيغ بلاغية تضيء تشكّـل العرَض العصابي . إلا أن كل ذلك لا يكتسب معناه إلا عبر الإقرار بهذه الأطروحة الأساس : إن اللاوعي يشتغل اشتغال لغة مبنيَنة .

وما يثير الانتباه ضمن التقديم الذي يقوم به لاكان للاوعي إنما هو تراكم الخصائص النسبية . فبقدر ما يتعلق الأمر بتقديم اللاوعي من خلال ما هو، يتعلق بتقديمه من خلال ما ليس هو . ولا أجلى على ذلك من النص الذي نشره **لاكـان** كعـرض لندوة بونفّال (Bonneval) التي نظمها هنري أي (H. Ey) حول مفهوم «اللاوعي الفرويدي» من 30 أكتوبر إلى 2 نوفمبر 1960 . ويحمل هذا النص، الذي أعيد نشره ضمن «الكتابات» ، عنوان : **موقع اللاوعي** [1] .

تُدخلنا إحدى الجمل رأسا إلى موضوع المناقشة : «إن اللاوعي مفهوم جرى اشتقـاقـه في أثر ما يعمل قصد تشكيل الذات . وليـس اللاوعي نوعا يحدّد، ضمن الواقع النفسي، نطاق ما لا يحمل صفة (أو فضيلة الوعي)» . [2]

لقـد حاول فرويـد، ضمن [مؤلفـه] «ما وراء علم النفس» ، موقعة الـلاوعي الـديـنامي الذي يقول به التحليل النفسي ، بالنسبة الى «اللاوعي الفلسفي» الذي نصادفه لدى ليبنتز أو شوبنهاور أو برغسون . ويعتبر لاكان أن هذا اللاوعي لا يحمل أية دلالة بتاتا . إنه لا يدل على أي شيء . ولا «يسمّي

1) «الكتابات» ، المجلد الثاني، ص 193 .

2) ن . م . ص 194 .

أي شيء يحمل قيمة أكبر باعتباره موضوعا، ولا هو يستحق منا أن نعطيه وجودا أكبر مما قد نحدّد حينها نموقعه ضمن اللا ـ أسود». [3]

ينبغي لنا الإقرار أنه من المستحيل أن نرد إلى تعريف وحيد كلّ ما يُمنح، ضمن التقليد الفلسفي، للاّوعي. فهو يدل، في آن معا، على الإحساس، والوهم، والوراثة، والإرادة، والعاطفي. والواقع، أنه يُقصد، بلفظ اللاوعي، شيء غامض فقط، وغير قابل للمعرفة.

ليس اللاوعي «شيئا» أو «مكانا» لم يفتأ وجوده، منذ فرويد، خاضعا للطعن [4]. إنه مفهوم مستحدَث. وبتعبير آخر، لعلنا ملزمون بتنظيم تأثيرات اللاوعي ضمن نسق ما قصد تحديد موقعه. فاللاوعي، ذلك الموضوع الجامد وغير القابل للقول، لا يصير قابلا للتفكير فيه (pensable) إلا من حيث تمفصله ضمن بنية ما. لكن، وكما يقول لاكان، إن «مفتاح اللاوعي هو كونه يحدث تأثيرا كلاميا، [أي] كونه بنية لغوية» [5]. لذا ينبغي لنا أن نستكشف اللاوعي من خلال عالم اللغة.

هل كلّ هذا جديد حقا؟ لم يدّعِ لاكان ذلك أبدا. بل إنه أكّد، على العكس من ذلك، أن الجدّة لم يرها إلا من نسي فرويد وتعليمه. فتفسير الأحلام، والنكتة، وعلم النفس المرضي للحياة اليومية، وتحليل هذيان شريبر، كلّها شهادات على هذا الاتجاه الذي افتتحه فرويد، وهو اتجاه يجد أقوى تعبير عنه في التأكيد على بنية الحلم النحوية. ولم يعدُ لاكان، في هذه النقطة، أن تفكّر في المستتبعات الجذرية التي تستدعيها النتائج المترتبة عن تأكيدات مثل هذه، وهي تأكيدات نصادفها في كل خطوة ضمن نصوص فرويد. ويعود الفضل للاكان أيضا في كونه تجنّب بعض العثرات التي وقعت فيها أبحاث فرويد. ولا نريد كشهادة على ذلك سوى الأبحاث التي تهدف إلى إظهار تواز قائم بين اللغات القديمة ولغة اللاوعي، عبر الكلمات ذات المعنى المزدوج، حيث تعطي البنية المعكوسة معنى مناقضا. ومما لاشك فيه أن

3) ن. م. ص 194.

4) من طرف ستيكل (Steckel)، أدلر (Adler)، كارن هورني (K. Horney)، إريك فروم (E. Fromm)، بوليتزر (Politzer)، وسارتر (Sartre)، إذا ما اكتفينا بذكر الرئيسيين.

5) ن. م. ص 203.

فرويد، رغم ثقافته العجيبة، كان يفتقر إلى المعطيات الكافية لإنجاح أبحاث مثل هذه.

لقد كان الحدث الأساس، الذي جعل أبحاث لاكان ممكنة، هو ـ دون ريب ـ نشر «دروس في اللسانيات العامة» لفرديناند دي سوسير، التي خضع التحليل النفسي لتأثيرها، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى علوم الإنسان الأخرى.

ولعل بلاغة اللاوعي التي يقدّمها لنا لاكان، والتأويلات التي قام بها للإواليات انطلاقا من الزوج دال ـ مدلول كانت ستظل مستحيلة لولا إسهام اللسانيات الحديثة [6] الخصب جدا. أما أن يظل اللاوعي لسانا مغلقا ومجهولا مع ذلك، أما أن يكون حضور المحلّل ضروريا لفكّ رموزه، فذاك نتيجة لما يقوله لنا لاكان، عندما يؤكدّ أن «اللاوعي هو خطاب الآخر».

اللاوعي كمكان للآخر

المحلّل مدوِّن، وهو أيضا سيّد الحقيقة، من حيث أنها تطرأ من خلال خطابه. ولكن من أين تأتي؟ إن اللاّوعي، وهذا ما يكرّره لاكان، هو ذاك الجزء من الخطاب الملموس، من حيث كونه عابرا للأفراد، [ذاك الجزء] الذي يفتقر إليه خطابي إلى حين يعود له اكتماله، وحقيقته بصورة خاصة.

وينبغي للمحلِّل أن يردّ على هذا التشـظّي من خلال إعـادة تشكيل وحدته. وقد اعترف فرويد، في نصّ لم تمهله الموت لإتمامه، بالآثار العاملة ضمن اللاوعي والناجمة عن انشطار الأنا (Ichspaltung). وسيوسّع لاكان هذا التصوّر إلى مصاف الانشطار (Spaltung) الذي يعلّل لنا تشظّي الدّال، وهو القانون الذي تخضع له الذات. وسيجد هذا التصوّر للانشطار تمثيلا آخر له ضمن العارضة التي تفصل الدال عن المدلول ضمن الألغوريتم الذي درسناه آنفا دال/مدلول. ولكن، كيف يستطيع اللاوعي أن يصبح خطاب الآخر؟

6) من الجدير بالاهتمام مقارنة الاستعمال الذي يجريه كلّ من لاكان وليفّي ستروس على البنيات اللسانية. بالتأكيد، هذا أخصب حقل صالح لمحاولة إجراء حوار بين هذين المنظّرين، القريبين جدا، والبعيدين جدا، حوار يتجنّب الترّهات التي يردّدها، دون كلل، وحول «البنيوية»، أولئك الذين لا يتراجعون أمام وقوعهم عرضة للسخرية حينما يقارنونها بالهيغيلية والكانطية الجديدة.

لكي نفهم هذا التأكيد الذي يبدو لاكان من جرائه وكأنه يصطف مع ما قبل السقراطيين من حيث الغموض، ينبغي لنا أن نذكّر بالصيغة التي تحكم، بحسبه، جميع علاقات التواصل أو سيروراته. إذ ينبغي لنا أن نفهم أن:

«اللغة البشرية تشكل تواصلا يستقبل المرسل ضمنه رسالته الخاصة من المرسل إليه، [ولكن] في شكل مقلوب»

ويعود لاكان لتناول هذه الصيغة ضمن مدخله إلى «الكتابات»، حيث يكتفي بقوله: «إن رسالتنا، في اللغة، تأتينا من الآخر»[7]. إذا كان بإمكاننا مقارنة التحليل بلعبة الحقيقة، بل وحتى مماثلته بها، فذلك من حيث أنه مزيج من الحضور والغياب، ومن حيث أن خطاب الذات يشكله دائما خطاب الآخر. ولهذا يكتب لاكان ضمن نص عنوانه: «سلطة الحرف ضمن اللاوعي»:

«إذا قلت إن اللاوعي هو خطاب الآخر، باستعمالي لحرف آ، فذلك للإشارة إلى الماوراء الذي يرتبط فيه الاعتراف بالرغبة بالرغبة في الاعتراف.

وبتعبير آخر، فإن هذا الآخر هو ذاك الآخر الذي يستدعيه حتى كذبي باعتباره ضامنا للحقيقة التي يبقى فيها». [8]

ينبغي لنا أن نفهم هذا الآخر في مستويات عدّة. وسيُظهر لنا التأويل الذي سنحاوله، فيما يلي من هذا النص، حول تأكيد لاكان القائل: «إن رغبة الإنسان هي رغبة الآخر»، بصورة دقيقة، تمفصلَ آخر اللاوعي مع آخر الرغبة، وهو تمفصل تجلوه الجملة التي استشهدنا بها سابقا. ولن ننظر هنا إلى الآخر باعتباره هدف الرغبة، وإنما باعتباره المكان الذي يحتله الكلام [الصادر] عن لاوعي الذات.

ثمة كلام ضمن اللاوعي. هذا كل ما يمكننا قوله حول هذا الخطاب، فيما يتعلق بمكانه. ومن ثم، فإن الآخر، بهذا الفهم الأول، يشير إلى اللاوعي الفرويدي. وهذا ما يبرز بجلاء من هذه الجملة المقتطفة من حلقة دراسية خصصت لحالة شريبر:

7) «الكتابات»، المجلد الاول، ص 15.
8) «الكتابات»، المجلد الاول، ص 284.

«إننا نعلم، في أثر فرويد، أن الآخر هو مكان هذه الذاكرة التي اكتشفها تحت اسم اللاوعي، وهي ذاكرة يعتبرها موضوعا لسؤال ظل مفتوحا في حدود كونها تشرط استعصاء بعض الرغبات على التدمير» (9).

قد تترك هذه الجملة بعض القراء حائرين. إذ فيم أظهر فرويد أن اللاوعي هو خطاب الآخر؟ من أين يخرج لاكان هذا الآخر؟ سنرى فيما يلي أن هذا البحث عن الآخر هو التقاء مؤلف هيغل: «فينومينولوجيا الروح» بمؤلف فرويد: «تفسير الأحلام».

وبالفعل، ينبغي لنا أن نعيد قراءة تحليل الحلم الذي يقترحه علينا فرويد، إذا كنا نريد فهم اللاوعي باعتباره مكان الآخر. ففرويد يتكلم، ضمن «تفسير الأحلام»، عن مكان اللاوعي باعتباره مسرحا آخر (Ein anderer Schauplatz) . ومن المؤكد أن لاكان استخرج من هذا التأكيد الفرويدي جوهر تصوّره حول اللاوعي باعتباره خطاب الآخر.

أما الولوج إلى مكان الآخر، أي إلى ذلك المسرح الذي يتكلم عنه فرويد، فالذات ممنوعة منه، إلا في حالات نادرة حيث يمّحي التغاير (hétéro-généité) . وهذه حال العلاج التحليلي والحقيقة التي تنكشف فيه. فكلام المحلّل هو التوسّط الذي يتيح الإمساك بعلّة خطاب الآخر وحقيقته، في قصده [ذاته].

«إن المحلّل ليفسح المجال لهذا الآخر، وراء الآخر، من خلال الحياد [الذي يمارسه]، حيث لا يكون أيّا (ne-uter) من الموجودين هنا. وإذا ما سكت، فإنما لإعطائه الكلمة». (10)

سنترك هنا تحليلنا لأطروحة لاكان هذه، مع العلم بأن مجرد فحصنا لهذا التأكيد فحصا دقيقا قد يتطلب فصلا بأتمّه. وقصد تجلية هذا التصوّر للاوعي وغناه الوفير بصورة أعمق، فإننا سنختار النظر إليه من زاوية خاصة، أي من زاوية الذهان. ونعلم أن «ثمة كلاما» ضمن الذهان، فالهو هو الذي يتكلم. ولكن ما أمرُ الدوالّ المنتمية لهذه السلسلة التي تعرّفنا عليها سابقا؟ كيف يجري فكّ التبنين هذا؟ هذا ما يحمل بنا أن نتعرّف عليه الآن؟

9) «الكتابات»، المجلد الثاني، ص 92.
10) «الكتابات» ص 439.

سنحاول، قبل أن ندرس إواليتي النبذ (Verwerfung) والكبت (Verdrängung) دراسة نظرية موازية، على ضوء أعمال لاكان، مقاربة لعبة هاتين الأواليتين من خلال مشكل الذهان الخاصّ جدا. وسندرس هنا العمل الذي تمّ خلال حلقة 1955 ـ 1956، والذي نشر تحت عنوان: «بصدد مسألة تمهيدية لكل علاج ممكن للذهان».

ستُساءل الظاهرة الذهانية هنا من حيث كونها صالحة، بصورة خاصة، للكشف عن اشتغال اللاوعي باعتباره لغة مبنينة. وسيشرط غياب بعض الدوال الأساس ظهور الذهان.

ينبغي الإقرار بأن مشكل الذهانات لايزال، رغم أدب تحليلنفسي غزير تناول الموضوع، يكتنفه ضباب كثيف. بالطبع، ثمة بعض النصوص العظيمة، كالتحليل الذي حقّقه فرويد على «مذكرات الرئيس دانيال بول شريبر» (D. P. Schreber)، التي تحكي مرضه، وهو عظام ذو هذيان خارق للعادة، هذيان كان لوحده موضوعا لدراسات متعدّدة، إلا أن الجوهري ضمن إواليات الذهان، والمسائل المتعلقة بأسبابها خاصة، لا تزال دون إجابة إلى حدّ الآن. ونصّ لاكان الذي سنتناوله بالدراسة هنا مخصّص، في معظمه، لحالة شريبر. ولعله لا يخلو من الأهمية أن نذكّر ببنياتها الرئيسة.

لنلحّ، بادىء ذي بدء، على تحليل فرويد ومفارقاته. فمن بين التحاليل النفسية الخمسة التي نشرها فرويد، يكون تحليله للرئيس شريبر هو الوحيد الذي يتناول حالة لم يعرفها معرفة شخصية. إذ في اللحظة التي حرّر فيها فرويد تحليله، كان شريبر لا يزال حيا يرزق، إلا أنه لم يُبد اهتماما للتعليق الذي قام به فرويد حول مرضه. وقد أنجزت الدراسة المنشورة سنة 1911 تحت عنوان (Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall Von Paranoïa [Dementia paranoides]) أي «ملاحظات تحليلنفسية حول سيرة ذاتية لحالة من حالات العظام»، برمّتها انطلاقا من سيرة

شريبر الذاتية: «مذكرات مريض بالعصاب» [11]. لهذا فحالة الرئيس شريبر هي الحالة الوحيدة التي درسها فرويد والتي بإمكان أي واحد منافسته فيها: إن المحلّل الذي يقرأ «مذكرات شريبر» يتوفر على نفس المعرفة التي كان يتوفر عليها فرويد عندما كتب هذه الرائعة حول دراسة الذهان العظامي. ومن ثم، ليس مستغربا أن تتسبب تلك الحالة في هذا العدد من الأعمال والتأويلات ذات القيمة المتفاوتة.

لقد كان دانيال بول شريبر ـ الذي حقّق فرويد، والتحليل النفسي من بعده، أشد رغباته إلحاحا من خلال تخليدهما لحالته ـ رئيس مجلس الشيوخ الأعلى للقضاء بساكس. وتشهد المذكرات التي كتبها، والجهود التي بذلها للحصول على خلاصه، عن ذكاء ملحوظ. لقد أصيب باضطرابات عصبية ذات أصل مبهم، وهي اضطرابات يردّها إلى إرهاق جسماني له علاقة بترشيحه للدييت (Reichstag). وقد أشفي ظاهريا على يد الدكتور فليكسيك (Dr Flechsig)، الذي سيمنحه إعجابا لا حدّ له، وخلال مدة طويلة.

بعد ذلك، وبعدما أصيب بعظام، حكى قصته في كتاب أثار ضجة كبيرة بسبب الأشخاص الذين تحدث عنهم. ومع ذلك، فقد طلع فرويد بتحليله الباهر من هذا النصّ الذي بترته الرقابة.

يبدو ذهان شريبر وكأنه يبدأ بحلمين: يحلم بأنه عاد إلى عيادة الدكتور فليكسيك الذي داواه في الماضي، ويحلم أخيرا بأنه «جميل أن يكون الإنسان امرأة في حالة مضاجعة». لقد كان هذا الهوام بالتحوّل إلى أنثى في مركز هذيانه. وقد عاش، في البدء، هذا التحوّل في قلق وخوف. ويلوم الدكتور فليكسيك بأنه أراد الاعتداء عليه، و«قتل روحه». بعد ذلك، يقبل [التحوّل] باعتباره حلاّ وسطا: لن يتسنّى لشريبر إنجاز رسالته الأصلية باعتباره مخلّص العالم ومنقذ الكون إلا إذا أصبح زوجا للرب. وفي انتظار هذا التحوّل الذي يعبّر عنه اللفظ الألماني (Entmannung) [12]، لا ينبغي لشريبر أن يموت.

11) Denkwürdigkeiten eines Neurösekrankes شرعت ترجمة لهذا الكتاب تظهر في «حلقات»، ضمن دفاتر لأجل المحلّل. قارن أيضا بالعمل الذي أنجزه كل من إيدا ماكلبين (I. Macalpine) ور. هنتر (R Hunter).

12) لنلحّ على هذه النقطة: إن اللفظ الذي يستعمله شريبر يدلّ على «نزع الرجولة» لا عن «الخصاء» أبدا.

ويفسِّر هذا التغيّر في موقفه من نزع رجولته من خلال ظهور الهذيان الذي لا يهدف إلاّ إلى جعله يقبله، وذلك من خلال تبريره بهوام الخلاص.

يظهر فرويد أن الهذيان يتمفصل كله باعتباره نفيا نحويا للجُميلة: «أنا الرّجل أحبّه (هو الرّجل)». ومن ثم، يجلو أصل الذهان العظامي، أي أنه دائماً دفاع ضد الجنسية المثلية. ويحقق المريض هذا الدفاع بإنكاره رغبته، وإسقاطها على الغير بصفة خاصة. هكذا يتشكل هذا الرفض الرسمي العظيم والعاطفي لدى الذهاني الذي يؤكد كراهيته لما يحبّه سراً في أعماق قلبه.

إن الجميلة [التالية]: أحبه، ستخضع للنفي ضمن الهذيان، وبالتالي، في فاعلها وفعلها ومفعولها، وستنفى أخيرا في كليتها. وبالفعل، فإن الحب الذي جرى إنكاره، والذي تحوّل إلى كراهية، لا يمكنه أن يقبل من طرف أنا المريض الأعلى الذي يجد نفسه مضطرا إلى تبرير هذه الكراهية من خلال إسقاطها على الآخر. هو لا يحبه، بل يكرهه، إلا أنه يكرهه **لانه يضطهده**.

ومن ثم، سيجري التلفّظ بالرفض الرسمي كالتالي:

«أحبه، لا، لا أحبه. أكرهه، أكرهه لأنه يكرهني. احبه، لا، لا أحبه، أنا لا أحبه هو، وإنما أحبّها هي. أحبها لأنها تحبّني، أحبه، لا، لا أحبه، لست من يحبه، وإنما هي التي تحبه. أحبّه، لا، لا أحبه، لا أحب أحدا، لا أحب إلا نفسي» (قارن بـحالة شريبر.)

مما يستغرب له أننا نلاحظ المدى الذي ينبىء تحليل فرويد هذا بالتطورات التي سيعطيها لاكان لنظرياته. ولا شك أن ثمة الكثير مما يمكن قوله حول نفي هذه الجميلة النحوي، وحول هذه الرغبة؛ وكذلك حول جميع الإشارات التي يعطيها شريبر، حول الأصوات التي تخاطبه، وبصفة خاصة، حول «اللسان الأساس» (Grundsprache).

إلا أن موضوعنا ليس دراسة شريبر، وإنما دراسة الذهان، من حيث أن لعبة إوالياته تنير تأملاتنا النظرية السالفة.. ومن ثم، سنباشر حالا التعليق الذي يعطيه لاكان حول تحليل فرويد.

بين هذه الأعمال، ثمة ما يسلط ضوءا شديدا إما من خلال تمديد أبحاث فرويد، وإما من خلال إتمامها بتدقيقات تاريخية هامة [13]، فالأطروحة التي لا يَكفُّ عن الرجوع إليها هي التأكيد القاضي بأن العُظام دفاع ضد الجنسية المثلية. هكذا، ينكر شريبر رغبته المثلية الموجهة إلى أبيه وأخيه الميّتين، وهي رغبة جرى تنشيطها من جديد وتوجيهها نحو الدكتور فليكسيك. ويظهر فرويد، بقوة، كيف أن الله والشمس والأب ليسوا سوى نفس الصورة.

ويبدو أن ثمة، في دراسة هذه الحالة، تقدما حاسما قد جرى إنجازه على يد السيدة إيدا ماكالبين (I. Macalpine)، التي تنتقد التصوّر الضيّق القائل بأن العظام ليس سوى الدفاع ضد الجنسية المثلية. ويقول لاكان كذلك: «إن الجنسية المثلية التي يزعمون أنها تحدّد الذهان العظامي هي بالضبط عرَض متمفصل لسيرورته» [14].

تكون السيرورة قد انطلقت لمدة طويلة عندما تتشكل هذه الفكرة التي تعلن عن الهذيان: «ما أجمل أن [أكون] امرأة في حالة مضاجعة». إلا أن الأطروحة التي تدافع عنها إيدا ماكالبين تتيه في بعض التعرّجات عندما تفضّل اطّراح أي لجوء إلى الأوديب لصالح هوام الإنجاب الذي نلاحظه لدى أطفال الجنسين، وهو هوام توضحه انطلاقا من نظرات إثنوغرافية مشكوك فيها. ولعلّ خطأها يكمن في كونها تريد أن تعزل هواما عن الإشكالية التي تحمله، وتعزله عن دينامية الليبيدو.

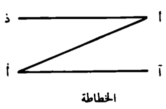
ولهذا ينبغي لنا أن نحاول هذه المقاربة الجديدة لحالة شريبر انطلاقا من بنية اللاوعي.

ولنذكّر مرة أخرى بأن اللفظ الذي يستعمله فرويد عادة ضمن «تفسير الأحلام»، للدلالة على اللاوعي هو: مسرح آخر (ein anderer Schauplatz). هذا المكان الآخر هو الذي يترجمه لاكان، كما رأينا، بلفظة الآخر.

13) فارن، على وجه الخصوص، بالأعمال الانجليزية التي تتناول أب شريبر، «المجلة الفرنسية للتحليل النفسي»، المجلد 30، 1966، العدد الأول.

14) «الكتابات»، المجلد الثاني، ص 58

وسنستعمل، قصد التمثيل لعلاقة الآخر بالذات، خطاطة بسيطة نسبيا، يعرضها لاكان ضمن الحلقة المذكورة آنفا: [15]



الخطاطة

تعني هذه الخطاطة أن «وضعية الذات ذ (عصابا كان أو ذهانا) تعتمد على ما يحصل ضمن الآخر آ. وما يحصل متمفصل مثل خطاب (فاللاوعي خطاب الآخر)، حاول فرويد، بادىء ذي بدء، أن يحدّد تركيبه بالنسبة للأجزاء التي تصلنا منه في لحظات متميزة، كالأحلام، والفلتات، والنكات» [16].

تمثّل (ذ) هنا وجود الذات، وتمثل (أ) موضوعاتها، و(أ) أناها، و(آ) المكان الذي قد يُطرح عليها فيه سؤال وجودها. وتتيح لنا هذه الخطاطة أن نفهم السؤال الذي يطرحه الذهاني، وهو سؤال لا يتلخص فقط في: «هل أنا إنسان؟»، وإنما في: «ما أنا هنا؟». وكما يكتب لاكان ذلك:

«أن يغمر الذاتَ سؤالٌ وجودها ويدعّمها، أن يغزوها، بل يمزّقها إرْبا، فهذا ما تشهد به لها التوترات، والتوقفات، والهوامات التي يصادفها المحلّل. مع أنه ينبغي القول إنها [تفعل ذلك] بصفتها عناصر تنتمي إلى الخطاب الخاص الذي يتمفصل فيه السؤال ضمن الآخر». [17]

ومن ثم، توجد لعبة تقوم بها الدّوال ضمن لا وعي الذهاني، لعبة سيكون علينا أن نحاول فكّ رموزها. ويدقق لاكان أن الذات، إذا دخلت اللعبة باعتبارها ذاتا ميتة، فإنها ستلعبها باعتبارها ذاتا حيّة.

15) ن. م. ص 63.
16) ن. م. ص 63.
17) ن. م. ص 64.

من الضروري أن نعود، مرة أخرى، إلى مرحلة المرآة تلك قصد فهم هذه اللعبة التي تمارسها الدوال. فالزوج الخيالي المنتمي إلى مرحلة المرآة، إنما هو الزوج المشكل من الأم والطفل. إذ يُدرَك جسد الأم باعتباره مُطَمْئِنا، من حيث كونه يضع حدّا لقلق الجسد المجزّإ. الا أن هذه العلاقة التي تجمع الأم بالطفل محمّلة بالأخطار[18]. إذ سيصبح الطفل بالنسبة إليها عماد هواماتها، وستدركه باعتباره جزءا حياً من جسدها، جزءا قد ترغب في إعادة إدماجه فيها. أما الطفل فإنه أيضا يصبو إلى انصهار خيالي في جسد الأم. لذلك ينبغي لنا إخضاع الزوج الأم ـ الطفل للحدّ الثالث المشكّل للمثلّث الخيالي، أي للأب باعتباره مالكا للقضيب، أي حاملا للقانون، الذي يأمرنا لاكان بفهمه باعتباره الـدّال الأساس ضمن اللاوعي. فالأب هو الذي سيمنع انصهار الزوج الخيالي، وذلك من خلال منعه الأمّ من إعادة إدماج الطفل، وسيحول دون الانصهار الهوامي لهذا الأخير ضمن هذا الجسد اللّجوج. لذلك يعرّف لاكان هذا الحدّ الثالث باعتباره: «ذلك الذي تتماهى الذات ضمنه بالمقابل ـ بكينونته [كذات] حية ـ، [إنه] ليس سوى الصورة القضيبية التي لم يكن الكشف عنها أقل فضائح الاكتشاف الفرويدي»[19].

إن الأب، كما سنرى ذلك أيضا ضمن دراسة الرغبة، باعتباره حاملا للقضيب والقانون، أي إن اسم الأب ـ الذي ينبغي فهمه كنفي (non) أكثر مما ينبغي فهمه كإسم (nom) ـ هو الدال الأساس الذي يتنظّم حوله كل شيء. ويكتبُ لاكان:

«ينبغي لنا أن نتعرفّ، ضمن اسم الأب، على دعامة الوظيفة الرمزية التي تماهي شخصها، منذ مطلع العصور التاريخية، بصورة القانون». [20]

فالطفل يتماهى، ضمن جدل الرغبة، وخلال مرحلة أولى، بموضوع رغبة الأم: أي قضيب الأب. ويعتقد أنه يكفيه، لإشباع رغبة الأم، أن يكون هو القضيب. ولن يتماهى بحامله إلا لاحقا.

لقد كشف فرويد عن هذه الوظيفة الخيالية للقضيب باعتبارها محورا

18) انظر حول هذه النقطة أعمال ميلاني كلاين ومود مانوني (M. Mannoni).

19) «الكتابات»، المجلد 2، ص 67.

20) «الكتابات»، ص 278.

لـ«السيرورة الرمزية» ,تنهي ، ضمن الجنسين ، مساءلة الرغبة من خلال عقدة الخصاء.

إن الأب، باعتبـاره حامـلا للقانون، وباعتباره مالكا للقضيب، هو الدال الأساس الذي ينبغي له أن يتمفصل ضمن جدل الرغبة لدى الطفل، ليقـود [هذا الجدل] إلى أن يجد له حلاّ تاماً من خلال الأوديب. «بالطبع، يكتب لاكان، لا حاجة لوجود دالّ ما لتكون [الذات] أبا، ولا لتكون ميتة؛ ولـكـن دون دالّ، لا أحــد سيعـلم أيّ شيء عن أية حالـة من هاتـين الحالتين»[21]. لقد أظهر ذلك فرويد، بصورة جيدة، من خلال دراسته لترابط التيهات لدى المهـووس (obsessionnel) وأبـدى لنـا أن ظهور الدّال: أب، باعتبـاره خالقـا للقانون، مرتبط بالموت، أي موت الأب، وأظهر أن الأب الرمزي موجود مادام يدل على القانون، عندما يموت الأب[22].

الآن أصبح بإمكاننا، انطلاقا من هذه النظرات التمهيدية، أن نشرع في مقاربة الإشكالية الخاصة بحالة شريبر.

لقد درسنا، في الفصل الذي خصّصناه لسيطرة الكلام والدال، إمكانية التمثيل لعلاقة الدال بالمدلول من خلال الألغوريتم:

$$\frac{\text{د}}{\text{مد}}$$

ورأينا أيضا أنه بإمكاننا الحصول، من خلال اجرائنا لتحويلات رياضية بسيطة نسبيا، على صيغ الاستعارة والمجاز المرسل (métonymie) . وسنعود الى تناول هذه الصيغ ذاتها، من خلال معيش الرئيس شريبر الهذياني. تتموقع دلالة القضيب ضمن خيالّ الذات، حيث تحملها استعارة الأب. ومن خلال الصيغة التي سبق لنا أن مثّلنا بها للاستعارة، بإمكاننا أن نكتب:

$$\frac{\text{د}}{\text{ذ}} \cdot \frac{\text{ذ}}{\text{س}} \rightarrow \text{د} \left(\frac{\text{ل}}{\text{مد}}\right)$$

21) «الكتابات»، م 2، ص 72.

22) قارن بأسئلة «صاحب الجرذان» حول ابيه الميّت.

حيث تشكل الحروف (د) الدوال، وتشكل (س) الدلالة غير المعروفة، و(مد) المدلول الذي تستقرئه استعارة الأب، وتتجلى في إحلال (د) محل (ذ)ضمن السلسلة الدالة. إن حذف (د)، الذي يمثله [الرمز] ؟ هو شرط نجاح الاستعارة. ففي حالة الذهان العظامي الذي يعاني منه الرئيس شريبر، كما هو الحال في كل ذهان على وجه العموم، بإمكاننا القول إن الاستعارة هي استعارة اسم الأب، أي الاستعارة التي تُحِل هذا الاسم في المحلّ الذي ترمز إليه أولا العملية [المتجلية] في غياب الأم»[23].

وستكتب [هذه العملية] كما تظهر ذلك الصيغة السابقة:

اسم الأب / الرغبة في الأم . الرغبة في الأم / مدلول الذات ← اسم الأب (آ / القضيب)

قد يكون شرط ظهور الذهان، إذا ما صدّقنا **لاكان**، هو غياب هذا الدال الأساس ضمن اللاوعي: أي [غياب] الأب باعتباره حاملا للقانون. ولندقّق أن هذا الغياب للدال أب لا علاقة له بحضور الأب الحقيقي أو غيابه[24].

تبدو رغبة شريبر وكأنها تنتظّم حول غياب هذا الدال. وكما يظهر ذلك لاكان، فإن المريض سيصير امرأة لا لأنه غُفِل (forclos) من الذكَر، وإنما لأنه القضيب. إن هذا التماهي بالقضيب لحظةٌ من لحظات الجدل ضمن رغبة الطفل، كما سنرى ذلك لاحقا. إن شريبر، بعجزه عن أن يكون القضيب الذي يعوز الرب، سيكون هو المرأة التي يفتقر إليها الرجال. وهذا بالضبط هو المعنى الذي يأخذه الحلم الذي يبدو وكأنه يفتح الذهان، أي «ما أجمل أن [أكون] امرأة في حالة مضاجعة»[25].

---

23) «الكتابات»، م 2، ص 73

24) قارن، في هذه النقطة، بالعمل الجدير بالاهتمام الذي أنجزه جان لابلانش (J. Laplanche): هو لدرلين ومسألة الأب، وهو عمل يتناول، من منظور لاكاني، قصة انهيار هولدرلين في الفصام.

25) لعله ينبغي لنا أن نقارن هذا ببعض الرموز الواردة في الهذيان، من قبيل «الفروج السماوية» (Vorhöfe)، وفتيات المعجزة اللاتي يحاصرن جوانب الثقب ويصرخن: «أيها اللعين!»

إن شريبر يشهد موته. بل إن الأصوات السماوية تطلعه على اسم الجريدة التي ظهر فيها اسمه في ركن الوفيات. يعني ذلك أن الذات ماتت حقا، وهذه الموت هي التي نصادفها ثانية، ضمن الاتهام الموجّه إلى الدكتور فلكسيك، أي اتهامه بأنه «قاتل الروح» (Seelenmörder).

«هل جرى تشكيل هذه الهاوية الأخرى كنتيجة بسيطة، ضمن الخيالي، للنداء الباطل الموجّه، ضمن الرمزي، إلى استعارة الأب أم ينبغي لنا تصوّرها باعتبارها نتاجا - من الدرجة الثانية - لحذف القضيب، وهو حذف تختزله الذات - قصد حلّه - في الفغور القاتل (mortifère) لمرحلة المرآة؟ بالتأكيد، قد لا يفوتنا أن نذكّر بالرّباط - وهو رباط تكويني هذه المرّة - الذي يجمع هذه المرحلة إلى ترميز الأم من حيث أنها أصلية، وذلك قصد تبرير هذا الحلّ». [26]

ينبغي لنا أن نرى السمة التي يحملها الخصاص الملازم لكل ذهان، والتي يسميها لاكان إغفالا (forclusion) في عرَض يحدث لسجلّ رمزي. إن إغفال اسم الأب في محلّ الآخر، وفشل الاستعارة القضيبية قد يكونان في أصل هذا العالم الغسقي الذي دخل إليه شريبر.

لذلك يكتب لاكان:

«ولكي ينطلق الذهان، ينبغي أن ينادى على اسم الأب المغفل (verworfen) - أي الذي لم يأت أبدا في محلّ الآخر - في تعارض رمزي مع الذات.

إن غياب اسم الأب في هذا المكان، هو الذي يدشّن، من خلال الثقب الذي يحدثه ضمن المدلول، شلال التغيرات ضمن الدال، حيث يصدر الخراب المتنامي للخيالي، وإلى حين بلوغ المستوى الذي يثبت فيه الدال والمدلول ضمن الاستعارة الهذيانية.

لكن كيف يمكن للذات أن تنادي اسم الأب في المكان الوحيد الذي كان بإمكانها أن يحدث لها فيه، وحيث لم يوجد أبدا؟ لا يكون ذلك إلا من طرف أب حقيقي، ولا يعني ذلك بالضرورة من طرف أب الذات، وإنما من طرف أب ما». [27]

يبدو اسم الأب لدى شريبر غفلا إلى الأبد. ويكفي أن يأتي فلكسيك

26) «الكتابات»، م 2، ص 88.
27) «الكتابات»، م 2 ص 95.

إلى حيث تلبد السمة التي تركها فراغ الدال، لينطلق الذهان. أما أن يكون هذا الأب غير كاف لشغل الفراغ الذي تركه إغفال الدال: أب، فهذا ما تظهره الأصوات التي لا تكفّ عن الصراخ: «فلكسيك الصغير!» (Kleiner Flechsig!) .

ولكن ما أمر هذا الإغفال؟

الإغفال والكبت

لقد تمّ التعرّف هنا على الإوالية الأساس ضمن الذهان باعتبار أنها إوالية إغفال اسم الأب، وإغفال الاستعارة القضيبية. فما ينبغي لنا فهمه من ذلك؟

إن «الإغفال» هو الترجمة التي يقترحها لاكان للفظ (Verwerfung)، الذي يترجم عادة بـ«النبذ». وينبغي لنا الإقرار[28] بأن المعاني الفرويدية التي يتخذها هذا اللفظ: (Verwerfung) متعدّدة، ويصعب اختزالها في تعريف وحيد، مثلما هو الشأن بالنسبة للمعاني التي يتخذها اللفظ verworfen (منبوذ، مُغفل).

لعلّ الأمر يتعلق، بالأحرى، برفض يقترب بما فيه الكفاية من الكبت تارة، وطورا بنبذ يأتي في شكل حكم واع يقترب بما فيه الكفاية من الإدانة (Verurteilung) . أما المعنى الذي يعطيه لاكان فإنه بعيد، بما يكفي، من هذين المعنيين الأولين المذكورين.

وينبغي لنا البحث، ضمن نص يعود إلى 1894، وعنوانه «نفاسات الدفاع» (Die Abwehr Neuropsychosen)، قصد العثور على تمفصل المفاهيم الفرويدية مع الاستعمال الذي يقترحه لاكان لها. يكتب فرويد:

«ثمة نوع من الدفاع أحزم وأكثر فعالية، ويتمثل في كون الأنا ينبذ (verwirft) التمثيل الذي لا يمكنه احتماله، في نفس الوقت الذي ينبذ فيه عاطفته، ويتصرّف كما لو أن التمثيل لم يصل إلى الأنا أبدا».

28) قارن حول هذه النقطة بكتاب: «معجم مصطلحات التحليل النفسي» للابانش وبونتاليس، ترجمة مصطفى حجازي.

ومع ذلك، لاشك أن نصّ فرويد الذي يعتمد عليه لاكان عن طواعية هو، كما يشـدد على ذلك ج. لابلانش وج. ب. بونتاليس، تحليل «صاحب الذئاب»، حيث يتردّد لفظا (Verwerfung) و (verworfen) تردّدا كبيرا. لذلك، سنذكّر باقتضاب بالخطوط العريضة لهذا التحليل على ضوء التعليق الملفت للنظر الذي كرّسه له سيرج لوكلير (S.Leclaire)[29].

يلخّص فرويد بهذ الكلمات معنى أربع سنوات من التحليل التي كان صاحب الذئاب يخضع لها: «. . . وكان كلّ عملنا يهدف إلى أن نكشف له علاقته اللاواعية بالإنسان»[30].

لقـد كان صاحب الـذئاب في الثانية والعشرين من عمره عندما أتى [لزيارة] فرويد سنة 1910. وكان قد ورث ثروة كبيرة عن أبيه المتوفى منذ سنتين. وانصبّ عمل فرويد، بصورة جوهرية، حول العصاب الطفلي الذي كان يشكو منه المريض، لا حول الفصل الذهاني الذي أصابه فيما بعد.

يتمركـز التحليل جميعه حول تحليل حلم رآه الطفل لمدة قصيرة قبل الاحتفال بعيد ميلاد المسيح الرابع، الذي يطابق عيد ميلاده الرابع. في هذا الحلم تظهر الذئاب السبعة جاثمة على جوزة كبيرة تنفتح عليها نافذة النائم. وسيقود تحليل هذا الحلم إلى مشكل المشهد الأصلي الذي قد يكون المريض شهده في سن العام ونصف.

ومـع ذلك، فقد حصل فرويد على أغلب النتائج المترتبة عن تحليله للحلم، مثلما حصـل على أهمّ العناصر التي أتاحت له إعادة بناء العصاب الـطفـلي، خلال الأشهر الأخيرة للتحليل، عندما ضغط على [المريض عبر تهديده] بوضـع أجل للتحليل لا يتعدّاه قصد التغلب على دفاعات [ذلك] المريض. إذا لم يتقـدّم التحليل، فإن فرويد يهدّد بتوقيفه. حينئذ، يحكي

29) «بصدد الحلقة العصابية التي قدمها «صاحب الذئاب»، التحليل النفسي، المجلد الرابع، صص 83 ـ 110.

30) فرويد، الأعمال المجمّعة، المجلد 12، ص 153:

«...und alle Arbeit richtete sich darauf, sein ihm unbewusstes Verhältnis zum Manne auf-zudecken».

المريض قصة ذلك المشهد الأصلي، (أي) العلاقات الجنسية بين والديه، التي قد يكون احتفظ بذكراها.[31]

ونعرف بقية قصة صاحب الذئاب من خلال عمل السيدة ر. م. برنسفيك (R.M.Brünswick) : «إضافة إلى تاريخ عصاب طفلي»[32]، الذي يحكي تسلسل الفصل الذهاني الذي أصابه، وشفاءه منه.

لقد أتلفت الحرب ثروة صاحب الذئاب، وأصبح من يومها مريضا ودون عمل، لا يستطيع تأمين معاشه ولا معاش زوجه. وقتها، قام فرويد بجمع تبرّع لمساعدة هذا المريض الذي أفاد، من خلال قصّته، النظرية التحليلية إفادة كبيرة. وقد كرّر فرويد هذه الحملة كل ربيع، ولمدّة ست سنوات.

في أكتوبر 1926، عاد صاحب الذئاب، تابعا في ذلك نصيحة فرويد، ليخضع لعلاج مجاني مع السيدة ر. م. برنسفيك. كانت حالته تبدو مثيرة للقلق. إذ كان يبدو له أن وجهه تشوّه، وكان يشكو من مخاوف وسواسية. إنه يهمل حياته، وعمله اليومي، لكونه كان منشغلا بحالة أنفه الذي يعتقد أن عملية جراحية بسيطة أتلفته. ومن ثم، يبدو تشخيص العظام مؤكدا بما فيه الكفاية. ويوحي الجدول العيادي تحديدا بعُظام من نوع وسواسي. وقد أفضى العلاج، الذي لم يدم إلا شهورا معدودة، إلى نتائج باهرة.

لم يكشف التحليل أي شيء من المواد الطفلية، وكانت المسألة التي جرى تناولها هي علاقته بفرويد، [أي] بتحويل لم يجد له حلّا منذ أربع عشرة سنة. وفي نهاية هذا التحليل، عاد صاحب الذئاب إلى حالته الأولى.

«. . . شخصية جذابة، ذات طبع دقيق، حادّة الذكاء، ذات اهتمامات ومواهب متنوعة، ذات فهم تحليلي دقيق وعميق، مما كان يجعل من معاشرته سرورا دائما».

إلا أننا لن نحتفظ من هذا التحليل الرائع إلا بما يقوله لنا فرويد حول علاقة صاحب الذئاب بالخصاء.

31) لم يستطع فرويد أن يثبت أبدا فيم إذا كان الأمر يتعلّق بذكرى واقعية أم بهوام.
32) «المجلة الفرنسية للتحليل النفسي»، 1936، العدد الرابع.

من ثم، تمثّل كل عمل فرويد في «أن يكشف له علاقته بالإنسان».
وينبغي لنا الاعتراف بأن هذه الـ (Verhältnis zum Manne) غير واضحة وغير دقيقة؛ وأنه من الصعب علينا فهم ما يعنيه فرويد بهذه الكلمات فهماً مباشراً. إلا أن ذلك لا يمنع هذا التعبير من تغطية إشكالية صاحب الذئاب في كل سعتها. وهذا ما يُظهره جيدا تحليل عقدة الخصاء، التي يَتمحور حولها كل التحليل المكرس لصاحب الذئاب.

ينبغي لنا، كما تعلمنا ذلك سابقا، أن نعترف للذكَر بوظيفة رمزية، وفي هذا البعد، ينبغي لنا النظر إلى مشكلة الخصاء في قصة صاحب الذئاب، وما يفاجيء المرء أكبر المفاجأة هو موقفه تجاه هذا الخصاء. يكتب فرويد:

«سبق لنا أن عرفنا أيّ موقف تبنّاه مريضنا في مواجهة مشكل الخصاء. لقد رفضه، واكتفى بنظرية العلاقة الشرجية».

ويُتبع فرويد هذا التصريح بملاحظة جوهرية:

«عندما أقول: لقد رفضه، فإن المعنى المباشر لهذا التعبير هو أنه رفض أن يسمع عنه أي شيء»، بمعنى الكبت».

لقد حرص فرويد على أن يكتب في صفحات سابقة لهذه: «الكبت غير النبذ» *. وكما رأينا ذلك، فإن هذا اللفظ: (Verwerfung)، هو الذي يقترح لاكان ترجمته بالإغفال. ويضيف فرويد هذا التدقيق: «من ثم، لم يجر إصدار أي حكم على مسألة وجود الخصاء، إلا أن الأمور كانت تجري وكأنها غير موجودة». ومن ثم، فإن نبذ الخصاء أو إغفاله يستتبع غياب أي حكم على وجود الواقعة. أما الكبت فيتطلب الاعتراف بالعنصر المطروح كبته، باعتباره موجودا. ويلخّص فرويد موقف صاحب الذئاب الملتبس تجاه هذا الخصاء بهذه التعابير:

«في نهاية المطاف، كان يتواجد به تياران متناقضان. أحدهما يستفظع الخصاء، بينما كان الآخر مستعدًا تماما لتقبله، وتعزية نفسه بالأنوثة باعتبارها بديلا. إلا أن التيار الثالث، وهو أقدم التيارات وأعمقها دون شك، أي التيار الذي نبذ الخصاء، التيار الذي لم يكن الحكم على واقعه، في تلك اللحظة، محلّ نقاش، كان قادرا على الشروع في العمل».

* «Eine Verdrängung ist etwas anderes als eine Verwerfung»

إن لاكان يرى - كما سبق لنا أن قرأنا - في هذا التيار الثالث المتعلق بإمكانية الخصاء - وهو الناجم عن نبذ الخصاء نبذا قاطعا، أي عن إغفال - أحدَ العناصر الأساس في القابلية للذهان.

ومن ثم، بإمكاننا أن نفهم ما يجعل الكبت والإغفال يتعارضان، ويعبر سيرج لوكلير عن ذلك بصورة ملفتة للنظر:

«إذا تخيّلنا التجربة كنسيج، أي حرفيا كقطعة قماش مشكّلة من خيوط متشابكة، أمكننا القول إن الكبت يمثله شقّ أو مزق قد يكون هاما، مزق معرّض للرّتق أو الرأب، في حين يمثل الإغفالُ فتور معين سببُه الحياكة نفسها، إنه باختصار ثقب أصلي غير قابل أبدا لأن يُعثر على جوهره ثانية مادام أنه لن يكون سوى جوهر الثقب، ولن تغطّيه - تغطية ناقصة أبدا - إلا «قطعة»، إذا نحن أعدنا تناول التعبير الفرويدي». [33]

ومن ثم، إن ما جرى كبته ضمن نظام الرمزي، أي الدال: القضيب أو الذكر، سيظهر ثانية، ضمن الواقع، في شكل هلسي. هذه بالضبط هي حال صاحب الذئاب والرئيس شريبر، حيث أن ما تمّ إغفاله هو شيء شبيه بالأب باعتباره حاملا للقضيب. إنه السؤال الذي يطرحه صاحب الذئاب على فرويد، وهو السؤال الذي يصوغه سيرج لوكلير كالتالي:

«ما هذا الأب الذي أنا ابنه، وكيف يمكنني، باعتباري ابنا لأب مثل هذا، أن أصبح حقا مالكا للذكَر؟»

إن ما يعلن، أحسن من غيره، عن ذهان صاحب الذئاب، هو، دون شك، الهلوسة التي جرت له في سن الخامسة، والتي يحكيها كالتالي:

«كنت في الخامسة من عمري، وكنت ألعب في البستان قرب مربّيتي، وكنت أحزّ بسكيني الصغير لحاء شجرة من أشجار الجوز التي لاتزال تلعب دورا في أحلامي. فجأة لاحظت، بهلع لا يمكن التعبير عنه، أنني جرحت الإصبع الصغير (أية يد: اليمنى أم اليسرى؟)، بصورة لم يعد يربطه معها سوى الجلد. لم أشعر بأي ألم، وإنما شعرت بخوف كبير. ولم أجرؤ على قول أي شيء لمربّيتي التي كانت قريبة مني. انهرت على مقعد قريب، وبقيت جالسا، دون أن أقْوَ على إلقاء نظرة

33) «بصدد الفصل الذهاني الذي عرضه «صاحب الذئاب»، «التحليل النفسي»، المجلد الرابع، ص 97.

أخرى على إصبعي. أخيرا، استعدت هدوئي، ونظرت إلى إصبعي، وها أنذا أكتشف أنه لم يلحق به أي جرح».

هنا يعود الدالّ الغفل ضمن اللاوعي ليظهر ثانية، في شكل هلسي، ويعلن عن نفسه باعتباره علامة الذهان ذاتها.

ومن ثم، فإن مفهوم «الإغفال» يتيح لنا أن نمسك ببروز الظاهرة الذهانية وأصالتها. ولاكان يمدّد هنا، دون شك، إلهام فرويد ذاته، الذي حاول أن يحدّد اوالية الدفاع الخاصة بالذهان. «بإمكاننا أن نشك، يكتب فرويد، فيم إذا كانت السيرورة، التي نسمّيها كبتا ضمن الذهانات، لاتزال تربطها أية [علاقات] مشتركة بالكبت ضمن عصابات التحويل»[34].

إن استعماله، ضمن أعماله الأخيرة، للفظ (verleugnung) (أي إنكار الواقع)، يبدو وكأنه يشير إلى ما يعنيه لاكان بلفظ «إغفال». ومع ذلك، من المؤكد أن الالتباس القائم بين ما جرى إنكاره (verleugnet) لايزال قائما في أعمال فرويد الأخيرة. ولاشك أن استعمال لفظ الإغفال بإمكانه أن يرفع جزءا من هذا اللبس.

---

34) فرويد Das Unbewusste (اللاوعي)، 1915، الأعمال المجمّعة، المجلد العاشر، ص 31.

استعمال لاكان للمعطيات اللسانية

أنيكا لومير

١ ـ المنظور اللاكاني في اللسانيات

يحدّد جاك لاكان، ضمن محاضر مؤتمر روما المنعقد سنة 1953، الدّالّ باعتباره مجموع العناصر المادية ضمن اللغة، [أي] العناصر التي تربطها بنية. إن الـدّال هو الـدّعامة المادية للخطاب: «الحرف» أو الأصوات. لا إشارة الشيء ولا علامته، شأنه في ذلك شأن المدلول. هذا الأخير هو المعنى المشترك بين الجميع، هو معنى تجربة جرى سردها ضمن خطاب. [معنى] يتجسّد ضمن شمولية الجداول المتعاقبة، ولا يتموقع في أي مكان، بالتحديد، ضمن دال الجملة.

تتمثل أصالة جاك لاكان في كونه أراد أن يقدم الدليل على أن الدال يعمل بصورة مستقلة عن دلالته، وفي غفلة من الذات. إن الصورة، [أي] الطابع الحرفي للدّال، باعتبارها عنصرا مشكلا للاوعي، تحدث تأثيراتها في الوعي دون أن يكون للعقل أي دخل في ذلك. إن «الهو» يفكّر في مكان لا يمكننا أن نقول فيه: «أنا كائن».

وعلى سبيل المثال، إذا وقع حدث جماعي بحضور طفل، دون أن يكون لهذا الأخير النضـج البيولـوجي الكـافي لتـزويده بدلالتـه الصحيحة، فإنه سينكتب ضمن الـلاوعي، إلا أنـه سيتعرّى من دلالتـه. وسينكتب عبر الحروف، من خلال دوّال صرفة.

هو ذا تأويل للسانيات لا يمكن فصله عن السياق الإنسـاني حيث ينكتب؛ تأويل لا يمكن، بالتالي، إنكاره من خلال طرق النقد العلمي الكلاسيكية.

في مكان آخر من «كتابـاتـه»: «الشيء الفرويدي»، يضع جاك لاكان، في مقابل لفظي الدال والمدلول، وبالتناوب، اللسان باعتباره نسقا، والكلامَ

أو السلسلة الكلامية. والواقع أنه يدمج الدال والمدلول باللفظين المتقابلين ضمن المتواليين: الانتقاء والتركيب. علاوة على ذلك، إنه يلمّح لمفهوم القيمة.

سيقول، من ثم، إن الدال والمدلول شبكتان من العلاقات لا تغطيان بعضهما بعضا.

فالشبكة الأولى، أي شبكة الدال، هي البنية التزامنية لمادة اللغة، حيث يكتسب كل عنصر استعماله الصحيح من حيث كونه متميزا عن العناصر الأخرى، وذلك في كل مستوى من المستويات التي يكشف عنها التحليل اللساني، انطلاقا من الفونيم إلى التعابير المركّبة.

ومن ثم، فإن شبكة الدال تتعيّن، لدى جاك لاكان، من خلال علاقات التعارض بين العناصر المادية، وفي جميع مستويات التبنين التي تكشفها اللسانيات.

أما الشبكة الثانية، أي شبكة المدلول، فهي المجموع التعاقبي للخطابات. إنها تؤثر تاريخيا في الأولى مثلما يؤثر الكلام في اللسان، ولكن في اتجاه معاكس، إذ أن الشبكة الدالة تحكم، من خلال قوانين بنيتها، قدوم الكلام. وثمة خاصية مهيمنة ضمن نظام الكلام: تتولّد الدلالة من خلال إمساكنا بالحدود في مجموعها، مع الألعاب المتعددة التي تحدثها إحالات الدوالّ على الدوالّ.

أن نتصوّر الدال والمدلول، بهذه الصورة، من خلال مقارنتهما، بالتناوب، بالأنموذج (paradigme) والمركّب (syntagme)، معناه في الخلاصة الرجوع إلى تصوّر القيمة كما عرضه سوسير، مع الإلحاح على أن الدال والمدلول، والعلامة ذاتها في شموليتها، هي، في آن معا، حدود وعلاقات. إن الدّال يتحدّد في تعارضاته مع دوال نظام الترميز (code) الأخرى، وذلك في نفس المستوى من المقارنات الممكنة. أما المدلول، فلا يكتسب وزنه إلا من خلال ترابطاته مع العناصر الأخرى ضمن الجملة، ومع جميع عناصر نظام الترميز. وترتبط دلالة العلامة أيضا بالكلمات الأخرى المنتمية للجملة ونظام الترميز.

لا يعنينا كثيرا أن يكون جاك لاكان قد فضل [استعمال] مصطلحي دال - مدلول على استعمال مصطلحي مركب وأنموذج، أو أي استعمال آخر - ولنلاحظ، مع ذلك، أنه يتكلم أيضا عن التزامن والتعاقب - إذ إن الجوهري، في نظرنا، هو أن مؤلّف «الكتابات» عاد لتناول المفاهيم اللسانية [مثل]: العلامة، القيمة، وتقسيم اللغة إلى محورين رئيسيين.

إلاّ أن تأويله لنظرية القيم ينمّ عن تشديد واضح جدا على علاقات الحدود فيما بينها، وعلى حساب التوحيد النهائي الذي يجمع الدال إلى مدلوله.

نعتقد أننا أبرزنا هذه الأخطار بما يكفي ضمن الفصول التي خصّصناها للسانيات. فرغم أن تقدّم الدلالة يتخذ كمنعرج شبكةً مركّبة من العلاقات المتقاطعة بين الدوال والمدلولات، فإنه بإمكاننا دائما، وبالنظر إلى السياق الإجمالي، أن نحيط، في المستوى المحلّي الذي تتخذه الكلمة ضمن جملة ما، وحدةً دلالية محدّدة جدا. وبالطبع، ينبغي أن نكون قد فصّلنا هذه الشبكات السياقية [عن بعضها بعضا]، وفي نهاية المطاف، ستتحدّد دلالة كلمة ما، بفضل هذه الشبكات.

ولكن، لا ننس أن الخطاب الذي جرّبه جاك لاكان - باعتباره محلّلا نفسيا - بصورة خاصة، يختلف عن خطاب اللسانيين كبير اختلاف. ولنقل إنه يظهر، ضمن التحليل النفسي، وجهه الآخر: أي وجه «الحتم المضاعف» (surdétermination) بالمعنى الفرويدي.

إن الخطاب لا يختزل، بالنسبة إلى المحلل النفسي، في قوله الظاهر، بل يحمله معه، مثلما يحمل الفكر، والسلوك، وزنَ الآخر لذواتنا، وزنا ننكره أو نرفضه.

لذلك لا ينبغي لنا أن نستغرب لرؤية الدكتور جاك لاكان وقد فتنه «نسيج» الدال، وفتنته التعرجات الرمزية واللانهائية للمعنى. بل لعله يليق بنا، بالمناسبة، أن نستخلص من ذلك درساً يفيد جميع العلوم الانسانية (وإننا لنفكر في التحليل النفسي الاجتماعي، والأنثروبولوجيا)، كما يفيد اللسانيات نفسها. وبالفعل، فلنتذكّر بالآفاق التي فتحها التحليل الموسّع للخطاب كما يمارسه نعام تشومسكي.

ولكن، فلنتتبع خطوات جاك لاكان تتبعا أقرب.

يقول ضمن المقال (20) إن الدال والمدلول نظامان متميّزان، تفصلهما عارضة تستعصي على الدلالة، إنهما دفقان متوازيان تضؤل ضمنهما منكّتات (pointillés) التطابق.

«إن المعنى يلحّ، ضمن سلسلة الدال، دون أن يتمثّل أي من عناصره في الدلالة» (جاك لاكان).

ومع ذلك، لا يريد جاك لاكان أن يقول بأنه لا يمكن قطعا الإحاطة بدلالة الجمل، بأية صورة من الصور.

فاللولب المتواتر الذي تدرك عبره دلالة الجملة يُنعت ضمن الكتابات باسم «نقطة الحشوة» (Point de capiton)، ومع ذلك، فهي نقطة حشوة تنتمي إلى الأريكة التحليلنفسية، كما سنرى ذلك.

«نقطة الحشوة هذه، عليك أن تعثر على وظيفتها الرمزية ضمن الجملة، في حدود كونها لا تقفل دلالتها إلا من خلال لفظها الأخير، وحيث يجري استباق كل لفظ في بناء الألفاظ الأخرى، كما يجري إقفال معناها، بصورة عكسية، من خلال تأثيرها الرجعي» (الكتابات، ص: 805).

وبالفعل، فبالإضافة إلى العلم الذي يحمله بحكم تعامله مع اللاوعي، فإن ما يصرف جاك لاكان نوعا ما عن منظور علمي بحت للغة، إنما هو تصور فلسفي لظاهرة «التفاهم» بين البشر، وظاهرة الإمساك «المستحيل» من طرف الإنسان بالحقيقة، حقيقته، والحقيقة العلمية.

وما دمنا سنضطرّ، في حالات عديدة فيما يلي من هذا العرض، إلى بسط الأفكار اللاكانية المتعلقة بعلاقات الإنسان مع الحقيقة، فإننا لن نتكلم عن ذلك إلا بصورة مقتضبة جدا.

يبدو بوضوح للاكان، وهو الذي تنطلق أعماله من تفكير متنوّر في تاريخ العلم والفلسفة، أن الحقيقة تتوارى عن اللغة. إن التاريخ الإنساني تؤكده اكتشافات هامة في ميدان «العلوم الظنية»، حسب تعبير جاك لاكان نفسه، إلا أن «نقط الحشوة» هاته، في اتجاه الحقيقة، تخطىء الجوهري على الدوام، أي المستحيل: الحقيقة، الواقعي.

فضـلا عن ذلك، فإن هذه الاكتشافات المقبولة «للايبستيمي» يجري تداولها من فم إلى فم، في صورة «الرأي» (الدوكسا). إن هذه المسالك التي يقطعها الخطاب قهرا تثلم المعرفة ثلما إضافيا في كل ممرّ. وينتج عن ذلك أن الخطاب وهم بالنظر إلى التفاهم بين البشر، وبالنظر إلى الحقيقة بصورة رئيسية.

وبـالـطبـع، تنعكس هذه الفلسفة العامة التي تتناول علاقة الحقيقة باللغة، وعلاقة الإيبيستيمي بالدوكسا في مستوى الخطاب البيانساني في بُعدها المختـزل. وبـالفعـل، فإن الدلالة، التي تمت الإحاطة بها زمنيا في مستوى الجملة، لا تكفّ عن طرح نفسها كلغز. إنها تولّد جملا جديدة تعطي ـ إذا ما أضيفت فوق بعضها بعضا ضمن سياق المعنى ـ الحقيقة الأسطورية، الانطباعَ بتفاوت لا يمكن اختزاله بين الدال والمدلول.

ولنضف أيضـا أن إبـراز الـوظيفة العازلة التي تلعبها العارضة ضمن الألغوريتم السوسيري تلعب، بالنسبة إلى لاكان، في مستوى الكلمة المحلّي أيضـا. حقـا، تكتسب كل كلمـة ضمن الجملة معنى من خلال اللعبـة البيعلاقية التي تلعبها عناصر الجملة، إلا أن هذا المعنى، وفي نفس الوقت، لا يتم تركيزه بصورة ثابتة أبدا. إن الكلمة المفردة تستتبع متوالية من الإحالات على كلمات نظام الترميز الأخرى، بصورة قد تمكننا من قطع مدار القاموس ثانية، من خلال المترادفات والأضداد، دون أن نصل إلى شيء غير الطوطولوجيا.

ذلك أن نقطة الحشوة هنا، ضمن بنية اللغة التزامنية، نقطة أسطورية، فالمدلول النهائي الذي يجري البحث عنه مستثنى بصورة جذرية من الفكر، مادام يرتبط ببعد لا يمكن سبره، أي يرتبط بالواقعي.

يستشهـد جاك لاكـان، خدمـةً لأطروحته القاضية باستقلالية الدال بالنسبة إلى المدلول، ببيتين لبول ڤاليري (P.Valéry)، ويدلّل على أن الدال لا يمكنه خدمة فكرنا إلا في مجموعه، بفضل ترابطات ألفاظ الجمل فيما بينها، وبفضل السياقات المثبتة عموديا في كل نقطة منفصلة من نقط الجملة:

«لا، تقول الشجرة، تقول: لا، في تألّق

رأسها البهي» [الكتابات، ج١، ص261]

إن الـدلالـة المنبعثـة من هذين البيتين هي دلالة الجلال المتجسّد في شجـرة. والحال أن أي جزء من أجزاء الجملة لا يحظى لوحده بمركزة هذه الدلالة في ذاته. فلا «الشجرة» ولا «التألّق»، مثلا، يدعّيان لوحدهما الدلالة. والواقع، أنها تنبعث، نوعا ما، كما لو كان ذلك بفعل السّحر، وبفعل ترتيب محكم لألفاظ تَشُدُّ سياقا ثقافيا ولغويا بكامله من تداعيات الدوال والمدلولات معلّقا بخطّها العمودي.

وبالفعل، إذا كان تداعي هذه الألفاظ يعطي للشجرة جَلالا إنسانيا، فذاك لأن «الشجرة» توحي، من حيث التداعي، بشجرة الدلب (platane)، وتوحي، من حيث الاستعارة، بالقوة والجلال، وتذكرنا كلمة «رأس» أيضا بمفهومي السلطة والتفكير، وهما مفهومان، إذا ما أعيدا إلى «لا» الأصلية، جعلا من الشجرة إنسانا.

ومن ثم، فإن الـدلالـة تتولد، بالفعل، وبصورة تدريجية، من جرّاء ترتيب متوازن ورزين لألفاظ تستثني ألفاظا أخرى غير مناسبة، وتوحي بألفاظ أخرى شبيهة بها.

يضيف جاك لاكـان: إن هذين البيتين يتيحان لنا أيضا الوعي بهذه الـواقعـة الـواضحة والمتجلية في كون اللسان يُستعمل لقول شيء مخالف لما يقوله، إذا ما قصرنا أنفسنا على الاستعمال الحرفي، وذلك بطريقة شبيهة نوعا ما بالنكتة حيث يجري فهم حقيقة ما بين السطور بفضل الألعاب البهلوانية التي نُخضـع لها الكلمات، إن هذه الأخيـرة تحمـل، بفضـل قدرة الانسان الاستعارية، معاني متعدّدة، ونستعملها للدلالة على شيء مغاير لما تقوله بصورة ملموسة. هكذا، بإمكان كلمة: ساعِد(bras)، مثلاً، أن تدلّ، على طريق الاستعارة، على روافد نهر ما.

إن هذه الإمكانية التي تملكها اللغة في الدلالة على شيء مغاير لما تقوله، هي ما يحدّد استقلاليتها بالنسبة إلى المعنى.

إن الاستعارة هي العامل الرئيس لهذه الاستقلالية النسبية، إلا أن ثمة صورة أسلوبية، لها من الأهمية ما للاستعارة، تمارس نفس التأثيرات. إن الأمر يتعلّق بالمجاز المرسل (métonymie). فهذا الأخير يضع لفظا محلّ لفظ آخر

على أساس رباط التجاور، [و] ترابط المعنى بين هذين اللفظين. ومن ثم، فإن التعبير «أشرب كأسا» مجاز مرسل، ونحن ندرك معناه الصحيح بغض النظر عن عدم دقة الدّوال المستعملة. إذ من الواضح أنني لا أشرب كأسا، وإنما أشرب ما تحتوي عليه. ومع ذلك، فإن دلالة الصيغة مباشرة، بفضل الترابط الذي يجمع الكأس إلى محتواها.

بإمكاننا أن نكثر من الأمثلة على هذه الصور الأسلوبية إلى ما لا نهاية له. ولن نعطي إلا بعضها قصد إحداث الوعي بتواترها ضمن لغتنا الأكثر تداولا.

- ثلاثون شراعا للدلالة على ثلاثين سفينة.
(الجزء للدلالة على الكل)

- المدينة للدلالة على سكانها.
(الحاوي للدلالة على المحتوى)

- يعيش من عمله للدلالة على يعيش من ثمرة عمله.
(السبب للدلالة على النتيجة)

من جهة أخرى، سنستعير من هـ. ڤالد (H.Wald) بعض الأمثلة عن الاستعارة. ثمة كلمة «فم» (bouche) للدلالة على كهف أو نهر، واللفظ التشريحي «لسان» (Langue) للدلالة على وسيلة الكلام، أو الممثّل في التعبير التالي: «Langue de terre» [شريط أرضي]، واللفظ «قلب» (coeur)، بصدد الغابة والحياة، والحب... ويلاحظ المؤلف كذلك أن عددا من التعابير المبتذلة ظاهريا سبق لها أن تشكلت عبر الاستعارة: فالتعبير «فوق» جاء من السماء، و«تحت» جاء من الأرض، و«الظاهرة» من المرئي، و«الجوهر»، من اللامرئي.

[...] ومن السهل علينا أن نرى أن إلحاح جاك لاكان على طرائق الأسلوب أشدّ من إلحاحه على القوانين التي تحكم التنظيم التركيبي للجملة السطحية، [إذ] أهّله للولوج إلى إواليات الفكر بصورة أسهل. إن تشكّلات اللاوعي كـ«الأحلام، والفلتات، والنكات، والأعراض...» ملأى بهذه الطرائق الأسلوبية. ومن ثم، ينبغي للتحليل التحليلنفسي، قصد إبراز معناها

اللاواعي - انظر إلحاح العارضة التي تقاوم الدلالة - أن يقوم بتأويلية حقيقية (herméneutique).

إن الترميزية فن المواربات، [أي] فن إظهار السياقات التي تقع تحت الملفوظ، وتحت البنية الظاهرة لتشكلات اللاوعي. وتستمدّ التقنية التحليلية المتجلية في «التداعي الحر» كلّ قيمتها وعلّة وجودها من هذه التسلسلات العمودية اللاواعية. ومن ثم، فإن إلحاح لاكان على استقلالية الدال، وعلى مقاومة العارضة ضمن الألغوريتم السوسيري متأثر شديد التأثر بتكوينه كمحلّل. لقد استخلص لاكان من التعليم اللساني، وبصورة نعتبرها مبرّرة، ما من شأنه تزويده بتوضيحات تخصّ الظواهر التي يحللها، وهي ظواهر إنسانية بالمعنى الحصري للكلمة.

هكذا يماثل لاكان السيرورتين الاستعارية والمجازية ضمن اللغة، وبالتناوب، بالتكثيف والإزاحة: وهما إواليتان تميّزان اشتغال اللاوعي في تشكيلاته.

إن تشكلات اللاوعي منظورا إليها من خلال الوجه الذي تعرضه على الوعي، لا تكون مفهومة إذا تناولناها كلمة كلمة، مثلها في ذلك مثل اللغة. بل تُحلّل كما تحلّل الكنايات (rébus)، أي بالإحالة على السياقات التي تقع تحت الملفوظ. وهي سياقات تبسط الاستعارات والمجازات المرسلة، وتبسط [بالتالي] التكثيفات والإزاحات أيضا.

«إن العرَض القابل للتحليل تحليلا نفسيا تدعمه بنية مماهية لبنية اللغة. ويحيل هذا على أساس هذه البنية، أي على الازدواج الذي يُخضع، لقوانين متميزة، السجلّين اللذين كرّسا نفسيهما لها: أي الدال والمدلول. وتشير كلمة سجلّ هنا إلى تسلسلين مأخوذين في شموليتهما، [حيث أن] الإقرار الأولي بتميزهما يوقف - بصورة قبلية للفحص - كل احتمال لجعل هذين السّجلّين يتطابقان حدّا بحدّ» (لاكان، ص٤٩٩).

ولنلاحظ، مرة أخرى، أن اللغة الواعية، بل وحتى اللغة العلمية تحتويان على كمية من الاستعارات والمجازات المرسلة جرت صياغتها على قاعدة تجارب منبثقة من علم نفس الأعماق، وهي تجارب مشتركة بين الجميع: فالتجارب الجنسية تكون من هذا النوع، وهي التي تتناولها الدعابة في غالب

الأحيان، وتشكل التجارب الفنية كذلك جزءا منها، ويتكفّل الشعر بسردها ضمن رمزية في متناول الجميع، ولكن عن طريق قيامه بعمليات التفاف، حيث يجري الشعور بهذه العارضة المقاومة للدلالة.

لم يضطر الدكتور جاك لاكان للقيام بعملية التفاف طويلة ليطبّق على التحليل النفسي اكتشافات اللسانيات، بل كان عليه أن «يؤنسنها» شيئا ما فحسب. وبإمكاننا أن نقول، عن صواب، إن المريض يلعب بالكلمات مثلما يفعل الشاعر، إلا أن خاصيته تكمن في كون التماثلات، والتقاربات أو العمليات التي يقوم بها أحيانا بين الدوال تكون، في بعض الأحيان، جديدة وفردية بالمعنى الحصري للكلمة؛ وإذا ما كان لها وجود سابق ضمن اللسان، فإنها لاتزال، في هذه الحالة، تحمل ألوان التحفيزات النفسية الداخلية. ومن ثم، قد يكون بإمكاننا أن نماثل، من جهتنا، سيارة ستروين (D.S) بامرأة ما، أما المريض، فإنه سيقوم بذلك بسبب تجربة شخصية لا يمكن إبلاغها ولا يمكن أن يفهمها الآخرون.

ومن ثم، فإن النظريات اللسانية، لدى لاكان، تحمل العدوى بصورة لا مندوحة عنها، كما أنها مغتنية بفعل اتصالها بأعماق الروح الإنسانية.

إن الألغوريتم السوسيري $\frac{د}{مـد}$ سيجري فهمه، ضمن التحليل النفسي، في بعده كرمز، كاستعارة لاواعية أكثر مما يجري فهمه كعلامة اختزلت في جوانبها العقلانية.

فلنقل، بكلّ بساطة، إن لاكان يفتح للنّظريات العامة في علم اللغة جميع الآفاق الإنسانية التي ينبغي لها أن تضعها في حسبانها.

ولكي نعطي مثالا عن ذلك، فلنشر إشارة مقتضبة إلى الصيغة التي يتبلور من خلالها الحلم.

إن مادة الحلم الباطنية تحدّد محتواه الظاهري في أبسط تفاصيله تقريبا. ولا يستشف أي تفصيل من هذه التفاصيل من فكرة باطنية معزولة، وإنما يُستشف من أفكار متعدّدة يجري اقتراضها من مستودع مشترك.

فبجانب الخيوط المتباعدة التي تنطلق من كل تفصيل للظاهر نحو مستودع من الأفكار الباطنة، توجد خيوط أخرى تمضي، انطلاقا من الأفكار

الباطنة، وبصورة متباعدة، نحو الظاهر، بصورة تكون معها فكرة باطنة واحدة ممثّلة من طرف تفاصيل متعـدّدة للظاهر. وتتشكّل - في نهاية المطاف - بين الظاهر والباطن شبكة معقدة من الخيوط المتقاطعة.

هنا، وكما هو الشأن ضمن الألغوريتم السوسيري، تعتمد الدلالة على تمفصلات عناصر الجملة، كما تعتمد على «التجاورات العمودية» الخاصّة بكل لفظ بسيط.

وبتعـابـير تحليلية، فإن دلالة الحلم تبرز من خلال جدل الظاهر والباطن، بحيث تشمل كل مرحلة سابقاتها ضمن توليف أرحب.

وتكـون نفس التقنية في التحليل قابلة للتطبيق على كل تشكـلات الـلاوعي. وينجح المحلّل في ذلك بفضل تداعيات المحلّل الحرة حول كل عنصر منفصل من الظاهرة الواضحة.

لنلاحظ، من جهة أخرى، أن نفس التأويلية غالبا ما يجري تطبيقها عندما يتعلّق الأمر باستخلاص مادة قصيدة ما.

من ثم، يعتبر لاكان أن الروابط الموجودة ضمن هذه الشبكة من الخيوط المتقاطعة تفعل فعلها خلال السيرورات الاستعارية والمجازية، وذلك في غفلة من الذات نفسها.

لنسجل أن الفنّان نفسه غالبا ما يتكون لديه انطباع بأن [شخصا] آخر يعمل نيابة عنه ضمن إبداعه. ومع ذلك، فإن علم الأمراض يشدّد على الميزة الخاصة للتداعيات على حساب كونيتها، وذلك من خلال مزجها بـ«تحفيزات» سرّية.

سبق لنا أن رأينا أن لتداخل المعطيات التحلينفسية، ضمن التأويلات الـلاكـانية للسـانيات، نتيجـة أخـرى [نرى أن] من الجوهري التذكير بها. وسنعود لها لاحقا بصورة أكثر شمولا، حالما نضع المعالم الأولى لنظرية لاكان الشاملة.

وبـالفعـل، فإن لاكـان يطوّر بصـورة غريزية ما يسمّيه «استقـلالية السلسلة الدّالّة بالنسبة إلى المدلول، [و] انزلاق السلسلة الدالة فوق موج المدلول».

ومن ثم، فإن مفهوم نقطة الحشوة المقدّمة بهذا الصدد لا تحلّ ـ وهذا ما رأيناه ـ المشكل المتجلّي في التعلّق النهائي للدال بالمدلول إلا حلا جزئيا، كما أن غياب أية حلقة وصل ختامية [مسألة] تهمّ علاقات الواقعي بالفكر كما تهمّ روابط الفكر بالدّال الرمزي.

والحال أن السجلّ التحليني يشهد بهذه الوقائع. ومن ثم، إذا نظرنا، خلال العلاج التحليلي، إلى عودات اللاوعي ضمن مدار الخطاب الواعي، فإننا نجد أنفسنا أمام ظواهر موازية للظواهر التي تميّز الخطاب الواعي. إذ لا يتم بلوغ المدلول أبدا، ضمن التحليل النفسي، إلا في ختام العلاج التحليلي. إن كل طبقة من طبقات اللاوعي المكشوف، وهو الذي جرت إعادته إلى مدار الوعي والكلام، تطرح نفسها من جديد بكونها «لغزا».

ومن ثم، إذا ترقّينا، مع انسياب الزمن التحليلي، من طبقة إلى طبقة، ومن سلسلة إلى سلسلة، فإننا نصطدم في النهاية بالنص الأصلي للاوعي.

هذا النصّ مجموعة من الجميلات (articuli)، والمقاطع اللفظية المتقابلة، من الصور السمعية والحروف الأوّلية.

مع ذلك، ومثلما أنه لا يمكننا، ضمن اللغة الواعية، أن نقطع بالمقلوب القفزة الأصلية التي تفصل الواقعي عن الفكر، [و] الواقعي عن الرمزي، فإنه من غير الوارد، ضمن التحليل النفسي، أن نحدّد الرباط الذي يجمع نصّ اللاوعي الأصلي إلى خياليّ الذات تحديداً أسطوريا.

ومن ثم، فإنه من الأولى لنا أن لا نفكّر في جعل صلة الدال بالمعيش الجسدي والفسيولوجي للذات «حقيقة».

ولنلاحظ، من جهة أخرى، أن معنى العارضة الفاصلة ضمن الألغوريتم السوسيري ـ وهي العارضة التي يعتبر لاكان أنها تعمل في جميع المستويات البنائية لأية صلة ممكنة ـ يقوم أيضا بوظيفته ـ ولعلها أهمّ الوظائف ـ في الطريقة التي يجري بها تصوّر الرباط الذي يجمع اللغة الواعية إلى اللغة اللاواعية، والذات [الفاعلة في] الفكر والرمزية الاجتماعية إلى الذات [الفاعلة في] الخطاب اللاواعي. هنا، ينكشف لنا الفصل في كل مرحلة من مراحل العلاج التحليلي ويظلّ، بالطبع، ظاهرا ضمن الحركة الأصلية، حيث تنشطر

اللجلجات (balbutiements) اللغوية الأولى لدى الطفل عن أولى دوالّ الوعي الأصلية [. . .].

إننا نعثر، لدى إميل بنفنيست (E.Benveniste) في مؤلفه: «مشاكل اللسانيات العامة»، مقارنة نقدية بين الرمزيتين: اللسانية والتحليلنفسية. فلندخل في نقاش مع هذا المؤلّف في محاولة لتعميق نقط التقاربات الممكنة.

إن رمزية اللغة ـ يقول ـ رمزية مكتسبة وتمتدّ إلى تعلّم العالَم. [ومن ثم،] فإن الرّمز والتركيب قريبان من تجربتنا للأشياء.

أما الرمزية التحليلنفسية، فإنها، وعلى العكس من ذلك، تتميّز بكونيتها: فالرموز التي تترجم رغبات الأحلام، وعُقَد العصابات مشتركة بين جميع الشعوب، وبهذا المعنى، فإن من ينتجها لا يتعلمها.

ومن جهة أخرى، تجلو الرمزية التحليلنفسية تعددية للدّوال بالنسبة إلى وحدانية المدلول المكبوت. ويتأتّى ذلك من كون المدلول لا يستطيع، مادام مكبوتا، أن يمنح نفسه إلا عن طريق الصور. علاوة على ذلك، فإن الدوال المتعدّدة تجتمع إلى المدلول الوحيد عبر روابط التحفيز الشخصي.

سيقول المؤلف، كخلاصة، إن الرمزية اللاواعية تكون، في آن معا، فوق ـ لسانية ودون ـ لسانية.

«فوق ـ لسانية»: لأنها تستعمل علامات مكثفة جدا، علامات لعلّها تطابق، ضمن اللغة المنظّمة، وحدات الخطاب الكبيرة. ولأنه توجد، بين هذه العلامات، دينامية قصدية وتحفيزية: [أي] الرغبة المكبوتة التي تقوم بأغرب العمليات الالتفافية لتتمظهر.

«دون ـ لسانية»، من جهة أخرى، لأن منبعها يوجد في منطقة أعمق من المنطقة التي تقيم بها التربية اللغة، ولأنها تلجأ إلى الشخصي والثقافي.

وبسبب هذه الاختلافات، فإن المؤلف يقول إنه قد يكون أحكم لنا أن نعكس تماثل اللغة الواعية واللاواعية على الأسلوب أفضل مما نعكسه على الرمزية ذاتها. وبالفعل، لعلّ بلاغة اللاوعي قابلة لأن تُماثَل بأسلوب اللغة.

حيث يستعمل كلاهما التوريات والاستعارات، الكنايات والمجازات المرسلة، الحذوف والتلميحات.

وقصد الشروع في المناقشة على أسس أوثق من أسس معرفة مفترضة حول الطبيعة الدقيقة للرمزية اللسانية، علينا أن نذكّر، بصورة مقتضبة، بالتصنيف الممتاز الذي أجراه بيرس (Peirce) على العلامات. وسيكتفي لجوؤنا هذا إلى إظهار كَمْ هو حصري ذلك التصوّر للرمزية الذي افترضه إميل بنفنيست، عندما قصرها على مواضعة اعتباطية. لقد كان بيرس يميّز بين ثلاثة اتجاهات ضمن العلاقات التي قد يربطها المدلول مع دالّه. ويضيف أن هذه الاتجاهات بإمكانها أن تنضاف إلى نفس العلامة.

أولا، تعكس «الأيقونة»، من حيث كونها رسما بيانيا، وضمن الدال، علاقات المدلول الداخلية. أما من حيث كونها صورة، فإنها تعيد إنتاج خصائص المدلول الفعلية ضمن الدال.

ثانيا، تستنتج «الإشارة» حضور المدلول من خلال علاقة ترابط بين الدال والمدلول.

أخيرا، إن «الرمز» أقرب إلى كونه قاعدة مفروضة ومكتسبة، قاعدة يرتبط بموجبها هذا الدال بذاك المدلول. ومع ذلك، فإن فارقا دقيقا يتيح لنا أن نماثل بالرموز الدوالّ التي تحمل تماثلا استعاريا مع مدلولها.

من الواضح جدا أنه لن يكون ثمة تماثل تام بين الرمز «العصابي» لعقدة أو رغبة ما ورمز مدلول مفهومي ينتمي للغة الكلاسيكية أو حتى للغة الشعرية. وسيمثّل التأثير الناتج عن «تحفيز بلغ من الحميمية» درجة عزلته عن التجربة الإنسانية الكلية ـ دائما، وفي حدود التشابه ـ نقطةَ الانشطار بين الرّمزيتين.

وغالبا ما نعثر على مستوى العلامة الأول ـ وهو المستوى الذي وصفه بيرس ـ ضمن التحليل النفسي، حيث تكون صور الحلم أو الهوام، مثلا، إعادة لإنتاج الصور الماهية لها ضمن اللاوعي. ومع ذلك، فإنها غالبا ما تكون صادرة عن طبقات أكثر سطحية ضمن اللاوعي، طبقات تتموقع في حدود ما

قبل الوعي ويكون «النقل» ضمنها ضعيفا جدا. ومن ثم، فإن هذه الصور تغطي دوّالا أخرى حيث تكون العلاقة بالمدلول أكثر التباسا.

إن اللغة نفسها لا تشتغل أبدا، وبصورة عملية، عبر صور بسيطة. ذلك أن الكلمات المحاكية للصوت (onomatopées) - التي يكون الدّال ضمنها، من حيث مادته الصوتية، وبصورة تقريبية، هو الصورة السمعية للمدلول الذي تصحبه خصائصه الصوتية - ترتبط هي نفسها بالرمز أكثر من ارتباطها بالصورة.

وعلى العكس من ذلك، فإن الرسم البياني يرد بصورة أكثرتواتراً ضمن اللسان، بل إننا نجده في أغلب الأحيان ضمن التحليل النفسي.

وقد كان رومان ياكبسون يعطي كمثال للرسم البياني ضمن اللغة نظام الجُميلات الذي يعكس نظام الأخطوطات الخاصة بالفكر. وبالمثل، فإن ترتيب العناصر ضمن ظاهر الأحلام لا يكون اعتباطيا أبدا، بل يعكس ترتيب المحتويات اللاوعية بالنسبة لبعضها البعض.

ثالثا، إن الإشارة تتواتر كثيرا ضمن اللغة الشعرية واللغة اليومية. والإشارة أخيرا، لا تختلف عن المجاز المرسل كبير اختلاف؛ وقد اجتهد لاكان في تقريب هذه الصورة الأسلوبية من النقل الخاص بتشكلات اللاوعي.

إن تشكّلات اللاوعي تستعمل جميعها، انطلاقا من الحلم ومرورا بالنكتة، وحتى العرَض، هذه الطرائق لخداع الرقابة مع أن هذه الأخيرة تسِمها بميسمها.

هذه مريضة هستيرية من مريضات فرويد كانت تشكو من إحساسات شمّية متواترة. لقد كان يبدو لها أنها شمّت في الماضي البعيد رائحة شياط (brûlé)، وكانت عودة هذه الإحساسات تثقل كاهلها بصورة غريبة. وعبر التحليل، تمّ التعرّف على رائحة الشياط باعتبارها إشارة إلى دراما: طَبَق جرى إتلافه، قد يكون ذلك دراما بسيطة لو أنها لم تحلّ، في الذكرى، محلّ دراما أكثر إيلاما، وبها لا يقاس، [أي] رسالة تنبىء عن قطيعة كانت المريضة تقرأها وتعيد قراءتها ساعة الغذاء.

إن رائحة الشياط إشارة، في نهاية المطاف، إلى دراما غرامية ترتبط بها عن طريق المجاز المرسل.

حقا، إن حالة النقل ضمن هذا العرَض أكثر من مجاز مرسل، رغم أننا نذكر أن هذا الأخير غالبا ما يعمل من خلال إحلال النتيجة محلّ السّبب. إن تجربة شخصية جدا، كما يلاحظ ذلك إميل بنڤنيست، تحفّز هنا صلة الدال بالمدلول وتحدّدها. وبسبب الخاصية الشخصية والمميّزة لتجربة الصدمة التي عاشتها المريضة، فإن التلميح العلني إلى «رائحة شياط ما» قد تبعد عن تناول أي أحد.

في هذه النقطة من نقط الانشطار تبتعد العلامة التحليلنفسية عن العلامة اللسانية.

أخيرا، لنتناول مقولة «الرمز» بالمعنى الحصري.

إن الرّمز، ضمن اللغة، إما دالّ ليس لطبيعته أو خصائصه أية علاقة بالمدلول ـ وفي هذه الحالة، فهو نتيجة للمواضعة والتعلم ـ، وإما دالّ تختلف طبيعته عن طبيعة المدلول، في حين يجمع خصائصهما تشابه فعلي: وتلك حالة الاستعارات.

ففي الألسن، لا يكون لأغلب الكلمات مع مدلولها سوى علاقة مبنية على المُواضعة. ومن ثم، لا تشير كلمة «إجاص» إلى الشجرة التي تحمل هذه الفاكهة إلا لأن العادة قرّرت ذلك. وبالمثل، ليس ثمة من سبب للدلالة بالألمانية على المضاجعة عبر كلمة «vögeln» سوى اتفاق أساسه ضرورة التواصل.

وبالعكس، فإن اللغة مدينة بحركيتها، وشِعرها، لإبداعية المتكلم الشخصية ولواقع أن التجربة الإنسانية كونية في جزء كبير منها، بقدر ما هي مدينة بذلك لتواضعات الأكاديميين. ومن ثم، فإن النجمة السينمائية مدينة بلقبها إلى عملية استعارية يقوم بها الفكر حين ينقل الدلالتين «تألّق»، و«إشراق» من اللفظ: نجمة، إلى الممثّلة الموهوبة، بحكم مقارنة ضمنية بين المدلولين. وكذلك الشأن بالنسبة إلى رمز العدالة: الميزان. إلا أن اللغة، في هذه الحالة، كما في جميع الحالات عمليا، لم تعدُ أن أقرّت أعمال العقل البشري

ذي الإبداع المستمر. ومن جهة أخرى، لكل فرد لغته الخاصة به، وتعابيره الأصيلة، كما أنه يجدّد دون انقطاع في حقل الاستعارة.

إن التحليل النفسي يصادف، حسب فهمنا، كلا الشكلين اللذين يتخذهما الرمزان المذكوران.

ومع ذلك، فإن شكل الرمز الأول، الذي تكون فيه صلة اللفظ بمدلوله اعتباطية كلية، لايصادَف أبدا ضمن التحليل النفسي، [حيث يكون] خاليا من خاصية التحفيز الشخصي الثاوية خلفه.

بإمكان اللاوعي أن يستعمل جملا أو كلمات من اللغة العادية، إلا أن معناها سيكون دائما مزدوجا. فليس ضمن التحليل النفسي أي استعمال بسيط وساذج للسان. وبالعكس، إن ما يستعمله اللاوعي، إنما هو المعنى المزدوج الكثير الورود ضمن كلمات اللغة، وهو [أيضا] اللعبة التشاركية التي تضمّ الأصوات والجذور. إلا أننا نقع، في هذه الحالات، ومن جديد، ضمن الفئة الثانية للرموز.

فضمن الحلم يدلّ العري على العار الأخلاقي، والأدراج على المهمة الصعبة والمجهود، وانطلاق القطار الذي لم نركبه على الفشل، أو رغبتنا في البقاء في نفس المكان.

من جهة أخرى، لقد دخلت هذه الرموز ذات المحتوى السيكولوجي ضمن تقليدنا، وبإمكان أي فرد الإمساك بها.

وثمة رموز أخرى ضمن اللغة تدلّ على استعارة مباشرة من الثقافة الوطنية أو التجربة الشخصية. فالصليب رمز للتضحية والمعاناة. أن نمجّ شخصا أو شيئا ما استعارة لفعل أننا لا نحتمله. وضع رجْل في القبر معناه الموت. الهبوط إلى الجحيم معناه أن نعيش كابوسا، إلخ.

ولا ضرورة لأن نشدّد على كثرة استعمال الرموز ضمن التحليل النفسي. فتشكلات اللاوعي، والحلم والنكات خصوصا، مليئة بها.

تدخل هذه الإحالات الثقافية ضمن اللغة العادية وتقيم بها لتكون

دوالا كالدوال الأخرى. ومن ثم، فإن القاموس يأخذ دائما بعين الاعتبار استعمالات الألفاظ المجازية، وتلك بالتالي حجّة على انتمائها للغة.

وفي نهاية المطاف، إن الخاصية الوحيدة التي تستحقّ التشديد عليها، في هذه الحالات من الرمزية التحليلنفسية كما في الحالات التي تناولناها أعلاه، هي الأثر الذي يُحدثه في استعمال الرمز تحفيزٌ شخصي إضافي. فالكائن البشري يغني قاموسه بنبرات سيكولوجية شخصية، وكذلك يفعل المريض، إلا أنه يجهل ذلك في البداية، وتكون إبداعاته في غير محلّها، نظرا للالتواءات التي يفرضها على تجربته الإنسانية.

إن فلتات اللسان نموذجية في هذا المقام. فهذه كلمة نابية تظهر فجأة رغم سياق الجملة الشمولي الذي يرفضها، وتلك كلمة يجري استدعاؤها [بإلحاح] دون أن تقبل بالظهور على [مسرح] الذاكرة، وتلك كلمة أخرى يجري تشويهها. هذه كلها عيوب تعتور الخطاب الواعي وتظل غير مفهومة من طرف الجميع، وحتى من طرف صاحبها، ما لم يكن هناك تحليل عميق [لها].

يفقد المريض الإحالة المدلول عليها ضمن الرمز، وتطرأ بعض الانقطاعات ضمن خطابه دون أن يكون قادرا على تحليلها.

هذا هو السبب في كون لاكان ألحّ دائما على العارضة التي تقاوم الدلالة ضمن ألغوريتم سوسير. إنها ترمز، ضمن اللسان، إلى الالتفاف الذي يقوم به العقل بحثا عن المعنى. وترمز، ضمن التحليل النفسي، إلى كبت المدلول، وهو كبت لا يمكن تناوله دون مساعدة الطرائق التحليلية، مثلما هو الشأن بالنسبة للخاصية الذاتية التي تسم ارتباط الدالّ بالمدلول.

في الخلاصة، لا يمكننا أن نحتفظ من انتقادات إميل بنفّنيست إلا بتلك التي يشدّد فيها، أوّلا، على القصدية والتحفيز الخاصين بالرمزية والتحليلنفسية، وبتلك الانتقادات التي يشدّد فيها على أن منبع [هذه الرمزية] يقع في منطقة أعمق من تلك التي تُموقع فيها التربيةُ اللغة. ولعله ينبغي لنا أن ندقّق بأن التربية والتجارب السيكولوجية كلتاهما تموقعان اللغة.

إن لغتنا منسوجة من تعابير جرت استعارتها من التجارب الفيزيقية، أو النفسية، أو غيرها، وهي تجارب تنتمي إلى «الشرط الإنساني».

ومن ثم، فإن درس اللسانيات يتكشّف على أنه درس خصب ضمن الممارسة والنظرية التحليلنفسيتين. وتعتبر هذه الاستعارات مبرّرة ومقنعة. حقا إن لاكان لا يُظهر صَفاء تاما، إلا أنه [لا يمكن أن يتحوّل] علم ما، وهذا ما قلناه في بداية هذا الفصل، إلى علم آخر غيره، كما أن إدماج اللسانيات ضمن التحليل النفسي أمر مرغوب فيه، أكثر مما هو ممكن التحقيق.

لم يخلق لاكان تحليلا نفسيا جديدا، أي تحليلا نفسيا لسانيا، من ألفه إلى يائه. إنه استعمل، بالأحرى، مصطلحا مثريا. وإنا لنعثر من جديد، من خلال هذا المصطلح، على مادة الفرويدية ذاتها.

من جهة أخرى، تتأسّس نظرية لاكان على فلسفة خاصة بالتكوين الفردي الإنساني، فلسفة نابعة مباشرة من المعلومات الحالية في ميدان اللغة.

ومن ثم، سنحاول أن نضع المعالم الأولى لهذه النظرية ضمن فصل أكثر فلسفة، سيساعدنا على فهم المفاهيم الجوهرية للاكانية، وهي مفاهيم سنعرضها في الفصول اللاحقة.

2 ـ فلسفة اللغة لدى لاكان

اللغة والذاتية

كان تشومسكي يقول، مردّدا بذلك قول شليغل (Schlegel)، إن الحيوانات والأطفال الصغار يعيشون في عالم «حالات» لا في عالم «موضوعات»، أي في عالم لا نظام فيه ولا انسجام. وحدها اللغة تسمح بإقامة نظام العالم. ومن ثم، تسمح بالقيام بأفعال التفكير والوعي بالعالم والانطباعات المحسوسة. ويضيف بأنّ اللغة تصلح، أولا وقبل كل شيء، كعضو للفكر والوعي والتفكير. ومن ثم، فهي تمنح العقل استقلالية تجاه المعيش، وتسمح بالتباعد عن هذا المعيش.

وكما يلاحظ ذلك دي ڤالنس (A.De Waelhens)، فإن إحدى الخصائص النوعية ضمن اللغة تتجلّى في كونها تستذكر شيئا ما، واقعيا، عن

طريق بديل ليس هو هذا الشيء. وبتعبير آخر، إنها تستذكر حضوره على أساس الغياب.

إن الكلمة هي حضور الشيء الذي تدلّ عليه وغيابه في آن معا، وهي تطرحه «في ذاته»، في نظامه الواقعي.

ومن ثم، يترتب، عن فعل الدلالة [هذا]، نظامان منفصلان رغم أنهما إحاليان: أي الواقعي واللغة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الفعل ـ الذي يجري بموجبه استبدال واقعي بعلامة ـ عملية توسّط تحقّق الذات عبرها تباعدا عن المعيش، يتيح لها أن تعرف موضعها باعتبارها ذاتا متميّزة عما يحيط بها.

ولنـذكّر بتلك اللعبة التي كان يمارسها طفل، والتي حكاها فرويد في مؤلفه: «وراء مبدإ اللذة»، حيث يظهر لنا كيف يتوصل الطفل إلى التغلّب على المعيش [الذي أصبح] مظلما بفعل غياب الأم من خلال استبداله هذا المعيش برمز. وقد أعاد دي فالنس هذه اللعبة ليصف توصّل الطفل إلى وظيفة اللغة الاستعارية.

لقد كان الطفل الذي يورد فرويد لعبته المفضّلة يملك بكَرة يلفّها خيط. وكان يرمي البكرة فوق حافة سريره الذي يغلّفه ستار، ولكن مع احتفاظه بالخيط في يده. وكان عندئذ ينطق بـ (oooh) مطوّلة، [وهي صرخة] أمكن تأويلها بسهولة على أنها بداية كلمة «fort» الألمانية التي تعني: بعيدا، ذاهبة. بعد ذلك، كان يجلب البكرة إلى حقل رؤيته، ويحيّي ظهورها من جديد من خلال تلفّظه بكلمة «da» المسرورة، (وتعني: هي ذي). وينبغي لنا أن نعرف أن أمّ الطفل التي كانت تعمل بالخارج، كانت، في العادة، تترك ولدها وحيدا، لساعات طويلة.

ومن ثم، أخذت هذه اللعبة دلالة تنازل. إذ كانت تتيح لهذا الطفل البالغ ثمانية عشر شهرا أن يتحمّل، دون احتجاج، المعيش الشاق الذي تسبّبه، بالتناوب، اختفاءات أمّه وتجلياتها من جديد. ولقد كان الطفل، من خلال هذه اللعبة، حيث كان يكرّر عن طريق موضوع ـ هو البكرة ـ ذهاب

أمّه وإيابها، يلعب ضمن الحدث دوراً إيجابيا كان يمكّنه من السيطرة على هذا الحدث.

إن لعبـة البكَـرة هذه تمثّـل، حسب دي ڤالنس، ميلاد اللغـة في استقلاليتها عن الواقع، وتسمح لنا أن نفهم فهما أحسن كيف أن اللغة تباعدنا عن الواقعي المعيش.

فالطفل يتملّص، من خلال أوّل فعل من أفعال الترميز، من استعجال الحدث ـ أي اختفاء الأم وظهورها من جديد ـ عبر إحلال رمز ـ أي ظهور البكرة واختفاؤها ـ محلّه.

ومن جهة أخرى، فإن الفونيمين |O| و |A| (oooh و da)، سيرمزان بدورهما، ومن خلال تناوبهما، إلى اختفاء البكرة وظهورها من جديد. لقد جرى التباعد بالنسبة إلى الواقعي المعيش عبر مرحلتين: مرّ الطفل من الأمّ إلى البكرة، و[من البكرة] إلى اللغة أخيرا.

بإمكـانـنـا أن نعتـبر تجربة مثل هذه بمثابة اللحظة المؤسسة لأي نقل مستقبلي، ولأية استعارة وأية لغة.

لقد أظهرت هذه اللعبة أن اللغة تنفصل عن الواقعي وأنها تتيح للذات أن تموقع نفسها من خلال تباعدها عن الواقعي المعيش. ولنشر الانتباه، بصورة عرَضية، إلى أن هذه اللعبة تمثّل لنظريات نقط الحشوة التي [قال بها] لاكان. فالـرمز «بكرة» يحلّ محلّ المعيش الأصلي لغياب الأم، كما أن البكرة تُعوِّض بدورها، وضمن الوعي، من طرف رمز لغوي: أي تناوب فونيمين. ومن ثم، فإن إوالية الولوج إلى اللغة تشكّل، في آن معا، اللاوعي واللغة الواعية. إلا أن [هذه الإوالية] تتلاحق عبر إحداث فصل بين اللاوعي واللغة الواعية، ذلك أن الفونيمين اللذين حلا محلّ المعيش الخيالي للطفل يحملان، بالموازاة مع إحالتها الذاتية، المعنى الكلّي لمفهومي «ذاهبة» و«حاضرة».

ويسجّـل إدمـون أورتيـغ (E.Ortigues)، ضمن مؤلفه: «الخطاب والـرمز»، نفس الملاحظات التي سجّلها دي ڤالنس بصدد اللغة، ويتمّمها بقوله إن: «التعبير مفردن». إنه يميّز: 1 ـ الداخل عن الخارج (أي الذات عن الآخـر)، 2 ـ و، داخـل الـذات، دخيلة التعبـير عن هذه الـدخيلة.

3 ـ بالإضافة إلى ذلك، إنه يدفع إلى الاعتراف به، في ذاته، من خلال شكله، [حيث إن هذا الشكل يكون] في علاقة مع ممكنات أخرى.

إن الدلالة لا تنطلق من علاقة الفكر باللغة فحسب، وإنما تنطلق من علاقة الفكر بذاته عن طريق علاقته بالعلامات.

الخلاصة هي أن اللغة تعيد إنتاج الواقع. ومادام أنه لاوجود ثمة لفكر دون لغة، فإن معرفة العالم، ومعرفة الآخرين، [بل] معرفة الذات، يحدّدها اللسان. ويستعمل لاكان فلسفة اللغة هذه ـ وهي فلسفة يمكننا إدراكها ضمن نظريته برمّتها، وخصوصا ضمن النصوص التي تتناول هيمنة نظام الدّال على الإنسان الذي يدخل إليه [ليجد] نفسه خاضعا له ـ استعمالا غزيرا.

لقد أدّت الفلسفة الممكن إبرازها من دراسة اللغة بلاكان إلى الدفع بالأطروحة القائلة إن ميلاد اللغة واستعمال الرمز بفصلان المعيش عن العلامة التي تأتي للحلول محلّه. وذاك فصل لن يزيد إلا تعمّقا على مرّ السنين، مادامت اللغة، أولا وقبل كل شيء، عضو الوعي والتفكير حول معيش لا يمكن تجاوزه في غالب الأحيان. إن التفكير الباحث أبدا عن «عقلنة» المعيش و«كبته» سيتباعد، في نهاية المطاف، تباعدا عميقا عن هذا المعيش. بهذا المعنى، يمكننا القول، مع لاكان، إن ظهور اللغة متزامن مع أول كبت يشكّل اللاوعي. وسنعود، في الغالب وبصورة أوفر، إلى هذه الأطروحات التي لا نرمي، حاليا، إلا إلى ربطها بالفصول السابقة.

ومن جهة أخرى، للّغة فضيلة تتجلّى في إعطاء الذات نقطة ارتكاز ممكنة لـ«ماهيتها» الخاصة بها. وسيعود لاكان، في غالب الأحيان، إلى هذه التأثيرات التي تُحدثها اللغة في الإنسان، خصوصا في تطوير مرحلة المرآة والأوديب. ولنحلّل، في هذه اللحظة، المقولات النحوية التي تضعها اللغة رهن إشارة «الذات المفردة» مستقبلا.

إن يقظة الوعي لدى الطفل تتطابق مع تعلّمه اللغة، التي تدخله شيئا فشيئا إلى المجتمع.

فالمقولة النحوية : «أنا»، مؤشر على الفردية، ذلك أنه لا يمكن إدراكها دون [المقولة]: «أنت»، ودون: «هو»، ولا دون المستمع الذي تتعارض معه.

وكما يظهر ذلك إميل بنفّنيست ضمن «مشاكل اللسانيات»: فإن الإنسان يتشكل باعتباره ذاتا، ضمن اللغة وعبرها، إذ وحدها اللغة تؤسّس، في الواقع، مفهوم الأنا: يكون أنا [Ego] من يقول أنا. ولأن الوعي بالذات لا يمكنه أن يكون إلا إذا تم استشعاره في تعارض مع أنت، الذي يحقق مفهوم اللا ـ أنا. إن جدل أنا ـ أنت، الذي يحدّد الذاتين من خلال تعارض متبادل، هو الذي يؤسس الذاتية. ومن ثم، فإن اللغة تتيح ـ من خلال تحقيقها علاقة الأشخاص ـ رجوعَ الذات إلى نفسها باعتبارها فردية متميِّزة، وتتيح، بالتالي، التواصل البينإنساني.

وبالطبع، فإن فلسفة اللغة التي نعرضها في هذه السطور لا يمكنها أن تنكر وجود حدس أوّل، وممكنٍ، للفردية قبل أي تدخل للغة، إلا أن اللغة تحيِّن هذا الحدس الفطري وتحقّقه، من خلال تزويد[ه] بالمقولة النحوية لهذه الذاتية.

إنَّا لنرى، ضمن التحليل النفسي، حالات أطفال أفنت بعض تجاربهم الخاصة جدا، في علاقاتهم مع أبويهم، هذا الحدسَ بالفردية، وأوقفت، من جراء ذلك، وصولهم إلى اللغة والأنا.

يتعلق الأمر بحالات ذهانية. ونلاحظ، من جهة أخرى، لدى الذهانيين، استعمالهم الوفير [للضمير] «هو» قصد الدلالة على أنفسهم. لكون الذهاني عاجزا عن الإحاطة بنفسه، فإنه يرى نفسه شخصا آخر، وكأنه شيء من أشياء العالم يلفظ أقوالا بصيغة الغائب.

علاوة على ذلك، من الهام أن نشير إلى أن أسماء الأعلام لا تحلّ محلّ أنا أو أنت، وإنما يحدث العكس. إن أسماء الأعلام تدلّ على الذات، ولكن مع استبعادها من علاقة أنا ـ أنت. ومن جهة أخرى، فإن الأطفال الصغار ـ وقبل أن يكتسبوا مفهوم الأنا اكتسابا كاملا ـ يتكلمون عن أنفسهم بصيغة الغائب، ويلحقون بها اسمهم الشخصي. وهم يعيدون، بهذه الطريقة، إنتاج لغة أبويهم خلال تكلّمهم عنهم، حيث يكونون مستبعدين منها مرة أخرى.

فالأطفال، في هذه السن، لم يضطلعوا بعد باللغة باعتبارها وسيلة للتواصل بين أفراد متميزين، ضمن نفس المجتمع.

ومن ثم، فإن اللغة شرط الوعي بالذات باعتبارها كيانا متميزا. وهي أيضا الوسيلة التي يكتسب الفرد عبرها تباعدا واستقلالية عن عالم الأشياء الواقعية التي ينظر إليها «في ذاتها»، [باعتبارها] مختلفة عن المفاهيم التي تحمل معناها، ومختلفة أيضا عن الكلمات والرموز التي تحقّق المفاهيم ضمن علاقة التواصل الاجتماعي.

وبالفعل، ينبغي أن يكون ثمة وسيط بين الانسان والعالم، بين الإنسان والإنسان، بين الذات وتمظهرها. إن الوسيط هو الشرط الضروري والكافي، حالما نريد التفاهم فيما بيننا حول مبادىء عامة، ونريد تبادل معطى مشترك.

إلا أن حضور الوسيط ـ ولنذكّر بذلك ـ هو أيضا ما يولّد الإشراط اللاواعي للإنسان. فاللغة تحمل معطى اجتماعيا، ثقافة، ممنوعات، قوانين. وسيكون الطفل، الذي يدخل إلى هذا النظام الرمزي ذي الأبعاد المتعدّدة، خاضعا لتكييف هذا النظام، وسينطبع بطابعه الذي لا يمّحي، وذلك في غفلة منه.

إذا كان منع المحارم ـ كما يؤكد ذلك ليفّي ستروس ـ هو البنية التحتية لتنظيم المجتمعات، فإن الممنوعات والقوانين التي يقع في أساسها حاضرة ضمن اللغة، وضمن تنظيم القواعد الاجتماعية، وسيكون على الطفل أن يمرّ من ثمة ليصبح كائنا اجتماعيا، [أي] شريكا [اجتماعيا].

ولنقل، كنتيجة، إن الرمزيتين الاجتماعية و«اللغوية» تتداخلان لتشكيل نظام ثالث ونظام ذي أبعاد ثلاثة: الذات، الوسيط، المجتمع (أي الآخر أو العالم). إن النظام الرمزي يحتلّ في فكر لاكان موقعا مركزيا، ذلك أن فضائل الوعي وأخطاره تنحدر منه. وبالفعل، فدون الوصول إلى هذا النظام، لا يكتسب الطفل فرديته ولا مرتبته كشريك، إلا أن الدخول إلى الرمزي يقيم، من جهة أخرى، مسافة إزاء الوقعي المعيش، وينظم نسيج اللاوعي بالنسبة لكل واحد.

يبقى لنا، في سياق هذا الفصل المكرّس لفلسفة اللغة لدى لاكان، أن نبرز بوضوح تماثل الواقعة اللسانية والواقعة الاجتماعية، وهو تماثل يجمع هذين النظامين الرمزيين ضمن مجموعة دالة واحدة، مجموعة ذات أثر حاسم في التكوين الفردي البشري.

وبعد وضعنا للنظامين سالفي الذكر في علاقة مع بعضهما بعضا، فإننا سنحاول أن نُفهم، بصورة أحسن، التعارض القائم بين السجلّ الخيالي من جهة، والسجلّ الرمزي من جهة أخرى.

من الرمزية اللسانية إلى الرمزية الاجتماعية

إن فكرا رمزيا، يقول لنا إدمون أورتيغ (E.Ortigues)، هو فكر مفهومي دون حدس تجريبي؛ وبالفعل، فهو يحرّر المفهوم من كل حدس بالموضوع. ومن ثم، لن يكون للرمزية سوى دلالة صورية، أي أن الدلالة سترتبط بانسجام العلاقات. فليس الرمز سوى علامة إجرائية (opérateur) ضمن البنية، إنه وسيلة لإجراء تعارضات تمايزية، وتركيبات ضرورية لوجود بنية دالة. إنه أساسا تعبير غير مباشر. أن لا يكون ما يمثله، فهذا هو شرطه.

ويطابق، ضمن اللغة، العمليةَ التي تحوّل المعطى الطبيعي وتنفيه، كما أنها تولّد قيماً صورية وغير مباشرة.

من ثم، فإن الرمزية نظام من القيم مختلف عن كل واقع: إنها نظام الدوالّ.

وسنميّز، في مستوى الرمزية: مبدأ الرمزية الذي هو الرابطة المتبادلة بين العناصر المميزة التي يكون تركيبها دالا، عن أثر الرمزية الذي ينتمي إلى الميثاق الاجتماعي، والتحالف والاتفاق، وباعتباره ضمانة على الاعتراف المتبادل بين الذوات.

[أما] الأنظمة الرمزية الرئيسية الثلاثة التي نعرفها، فهي:
- الرمزية المنطقية - الرياضية.
- اللغـــة.
- الرمزية الاجتماعية والثقافية.

وتشهد هذه الأخيرة على انتمائها إلى نظام قيمي (وطن ـ ديانة). إنها تورد شيئا أكثر من الحياة، شيئا يشبه القسَم، والميثاق، والقانون.

تكمن خاصية التماثل بين الرمزية اللغوية والرمزية الاجتماعية في كونهما تشكلان كلتاهما بنية من العناصر المتعارضة والقابلة للتركيب، وفي كونهما تقيمان إمكانية التعرّف بين الذوات، وفي كونهما، أخيرا، تتطلبان كلتاهما الانتقال من علاقة مباشرة، «ثنائية»، إلى علاقة غير مباشرة، من خلال تدخل حدٍّ ثالث يشكِّل، بالنسبة إلى اللغة، المفهوم، ويشكل بالنسبة إلى المجتمع: الجدّ الأول، القضية المقدسة، الرب، القانون.

من جهة أخرى، لا تنفصل الرمزية الاجتماعية عن الخطاب، في حدود كونها تستتبع قواعد، وممنوعات، ومعتقدات، ينبغي صياغتها.

وفيها يتعلق بالانتقال من العلاقة الثنائية إلى العلاقة غير المباشرة، من الخيالي إلى الرمزي، بصورة أكثر تحديدا، فلنذكر أن حدّا ينتمي الى نظام رمزي بإمكانه أن يكون خياليا، إذا ما نُظر إليه بصورة مطلقة، أو يكون رمزيا، إذا كان قيمة تفاضلية مترابطة مع حدود أخرى تتاخمه. إن إدراكنا لمعنى هذه الترابطات الجانبية هو الذي يوقف الخيالي، ذلك أنه يؤسس المفهوم.

ومع ذلك، فإن صيرورة الترميز، بمعنى التوليد، وكما يظهر لنا أورتيغ ذلك في نفس المجلّد، تنتشر بين قطبين أولهما هو الخيالي ـ عتبة الانفتاح الدنيا ـ والثاني ـ عتبة الاكتمال ـ هو العلاقة الاجتماعية التي يُتعرّف عليها ضمن الخطاب.

وتتحدّد كلتا العتبتين [بهامشين]: ما دون وما وراء.

* فبالنسبة لعتبة الانفتاح: أي الخيالي

ـ ما دونه: لدينا الواقع الأسر للخيالي. فالوعي أسيرُ قرينه ولا يتميّز عنه. وذاك مستوى الهوام؛

ـ ما وراءه: لدينا الخيال المادّي، كالصنم والشعار مثلا، اللذين اخترقا النظام الرمزي الخاص بنسق القيم الدالة. وتكتسب الصورة قيمتها من حيث كونها علاقة بالبنية الكلية التي تنتمي إليها.

* أما بالنسبة لعتبة الاكتمال: أي الرمزي

ـ ما دونه: ثمة الموروث الاجتماعي الرمزي، كأطر القرابة، والقواعد السلطوية مثلا؛

ـ ما وراءه: ثمة الرمزية الاجتماعية التي يحملها الكلام.

[هكذا]، ينجح أورتيغ، عبر هذه الخطاطة، في توضيح طبيعة التماثل القائم بين الواقعة الاجتماعية والواقعة اللسانية؛ وهو تماثل يجمعهما ضمن نفس النظام: أي نظام الرمزي في تعارضه مع الخيالي.

العلاقة الثنائية والعلاقة غير المباشرة (الخيالي والرمزي)

نستنتج من الفصول السابقة أن النظام الرمزي قادر على إجراء تمييزات جوهرية [تستعملها] الذات لموقعة نفسها ضمن العالم المحيط. وبالفعل، فإن الخطاب المتكلَّم يميِّز: الذات عن الآخر، ويميِّز، بصورة أعمّ، الداخل عن الخارج؛ ويميِّز، داخل الذات كذلك، فرديتنا النفسية عن تجلّي هذه الفردية من خلال الخطاب؛ ويميِّز، في مرحلة ثالثة، الخطاب في استقلاليته عن الواقع. علاوة على ذلك، تمارس الرمزية الاجتماعية ـ الثقافية فعلا موازيا.

ولعلّ أول التمييزات التي يحدثها السجلّ الرّمزي اللغوي: أي بين الداخل والخارج، تمييز حيوي، بالنسبة لـ«الذات» خاصةً. و[يتميّز] أحد التيارات الكبرى ضمن فكرنا الراهن، في ميدان العلوم الإنسانية ـ وهو تيار يساهم فيه لاكان بصورة أساسية ـ بكونه يمنح اللغة أهمية رئيسية في تشكيل «الذات» المفردة، [الذات] المتميّزة عن العالم حيث تندمج، وعن الآخرين الذين قد تختلط بهم. وبالفعل، فإن اللغة تقيم، كما سبق لنا أن أظهرناه لتّونا، روابط غير مباشرة، في تعارض مع الروابط المباشرة، دون مسافة بين الذات والأشياء، بين الذات والآخرين. ومن ثم، فإنها، باعتبارها وسيطا، تُموقع الذات في مكانها المتميّز.

إن الرمزية الاجتماعية ـ الثقافية تمارس موقعة مماهية، تقيمها الذات بنفسها. عندما يستقرّ الطفل، مثلا، وبدون صعوبة تذكر، ضمن الكوكبة العائلية، من خلال اسمه الشخصي واسمه العائلي، ومن خلال الموقع الثالث

الذي يحتلّه تجاه أبويه، فإنه يستعيد ذاته - باعتباره كيانا متميزا - من الخلط الأول الذي أقامه بين نفسه وأمّه. إن الولوج في الرمزية الاجتماعية - الثقافية، والوجود المجمعَن، يتحقّق، بالنسبة إلى اللاكانيين، من خلال تجاوز الدراما الأوديبية. [. . .]

أما فيما يتعلّق بالتمييز الثاني الذي أحدثته الرمزية - أي التمييز بين الذاتية وتجلّيها، أو بتعبير آخر، التمييز بين الذات والأنا الاجتماعي [المتجلّي في] الكلام والسلوك - فإنه سيكون موضوعا لأطروحةٍ أساسٍ ثانية لدى لاكان.

وبالفعل، فإن تقسيما شبيها يحدث ضمن الذات كفيلٌ، بصورة خاصة، بجعلنا نُمسك بالسرعة التي يولد بها اللاوعي. إن الإحالة على الذات، والرغبة، والحياة، لا تتمّ إلا من خلال المرور عبر السجل الرّمزي؛ ولا تكون مباشرة وطردية أبدا. ومن ثم، فإنها عُرضة لجميع الأكاذيب والاستلابات، سواء أكانت مقصودة أم لا، وعرضة لجميع الالتواءات المسجّلة في ذات المبدإ [الذي يحكم] البعد الرمزي الاتفاقي [الموجود] ضمن الحياة الجماعية.

ولكي يفهم قصدنا، لنأخذ مثال الحياة الجنسية.

إن الحياة الجنسية - وهي التي وُلـدت من نداء الحواس، وأنسنتها العواطف والهوامات - لا تجد تعبيرها عن اختيارها للسلوكات والأفكار، إلا ضمن الثقافة.

ثمة، نتيجةً للشرط الإنساني ضمن الحياة الجماعية، ونتيجةً للاشتغال النفسي - الفكري الخاص بالانسان، تصفية آلية للحياة. وظل الأمر كذلك إلى أن اكتسب الوجود، في نهاية هذه الصيرورة، بعداً مختلفا اختلافا جذريا؛ بعدا غيّر طبيعة [الوجود] بالمعنى الحقيقي للكلمة.

لم يبق من الرغبة والتناسل الطبيعي وفسيولوجيا الأجسام سوى رموز وقوانين، بل وأيديولوجيات.

إن الزواج والعائلة، جمود الروابط المتغايرة جنسيا (hétérosexuelles)

والإخلاص، إلخ، [تشكّل كلها]، في المستوى الرمزي، تبدّرا يختزل ـ بصورة لا محيد عنها، واعتباطية جزئيا ـ المعيشات البيولوجية والنفسية ذات التنوّع اللانهائي في أصلها، [وهي معيشات] أصبحت، من الآن فصاعدا، بعيدة المنال، باعتبارها كذلك. ذلك أن الطفل، من جهة، يعيش تجربة الحياة ضمن بوتقة الثقافة، وحسب النواميس الجاري بها العمل، كما أن «الرمزي» يأخذه، من جهة أخرى، ومن دون أن يعلم، في شباكه، لدرجة أنه يحبط أية محاولة يقوم بها للرجوع الساذج إلى جذوره.

ومن ثم، فإن الأمر يتعلّق حقيقة بإشراط، بل وبإشراط يضاعفه إنكار.

وبالتالي، إذا كان الرمزي بعدا إنسانيا، بل شرطا إنسانيا إيجابيا لكونه يُجمعِن (socialise) الإنسان وينظّم وجوده، فإنه يحمل، علاوة على ذلك، نقيصة كونه يُصورن الوجود الحيوي الفردي، كما أنه يوجّهه ويختزله.

ولعلّ المهمّة المثالية للترميز، في مفهومه الواسع، تكمن في أنه ينظم، في مستواه تحديدا، كل التنوّع المتجلّي في الشروط الانسانية للوجود.

إلا أنه ما من نموذج من نماذج التنظيم الاجتماعي استطاع ـ للأسف ـ الاستجابة لهذه الضرورات الحيوية استجابة أوسع، حيث شدّد على بعض عناصر الحياة، على حساب العناصر الأخرى، وفرَض، من ثم، وعلى الدوام، كبتا ما، ولويا ما للوجود.

وهكذا أعطت مجتمعاتنا الغربية البطريركية، مثلا، لما يمكن أن يقال عنه دراما أوديبية، شكلا معينا، ودراميا علاوة على ذلك، [شكلا] يؤدي إلى مركّبي الخصاء، الذكوري والأنثوي، اللذين نعرفهما.

ومن ثم، أن نعرف مع لاكان إواليات إشراطنا وطرقه، [فذاك] هو الشرط ذاته [الذي يستوجبه] أي تقدم ممكن لإنسانيتنا، ويستوجبه أي تحرّر.

لقد اكتشف فرويد الانزعاج المحايث لكل شكل حضاري للحياة، وسمّى بالنسبة لنا، نحن الغربيين، مركّبي أوديب والخصاء المركّبين العُجَريين حيث يسجّل اللاوعي عودته؛ ويكتشف لاكان، في أثره، إشراطات الإنسان، إلا أنه يعطيها مدى وبعدا عاما، في الوقت الذي يحيط بإوالياتها إحاطة أقرب.

لم تعد وجهة نظر لاكان، وهي التي وسّعتها اكتشافات اللسانيات والأنثروبولوجيا الثقافية، مقصورةً على وضعنا الثقافي ووضعنا الزمكاني. فهو لايزال يتكلم عن مركّبي أوديب والخصاء لأن تجربته العيادية تتعلق بهما. إلا أن التحليل الذي يعطيه للعيادة التحليلفنسية يفضي إلى فلسفة أعمّ بكثير للتكوين الاجتماعي للفرد. إنه يبرز اشتغالا نفسيا ـ ذهنيا ذا منزع كوني جرّىء أكثر مما يبرز محتويات ترتبط بممنوعاتنا الاجتماعية ارتباطا حميا.

سيقول لاكان، على سبيل المثال، إن ما يستجيب، بصورة لاواعية، لكل شكل يمكن تخيّله للعلاقة الجنسية، إنما هو نقص فردي، حالة أصلية ومزمنة من الخصاص.

سيقول إن الكونية الحقيقية لمركّب الخصاء تكمن في ذلك. وسيقول أيضا إن صيغه التعبيرية بالنسبة لكلا الجنسين ـ ومهما تكن مؤثرات الثقافة ـ تنجم بالتحديد عن الوظيفة الرمزية المحايثة للبشر.

إذا اكتسب القضيب، ضمن مجتمعات معينة، المعنى الرمزي للّاخصاص (non-manque)، وإذا أدى إلى الفكرة القائلة إن المرأة مخصية، فذاك لأن وظيفة وسلطة [معينتين] أعطيتا له، أكثر من كونه ذا قيمة «في ذاته». إن القضيب هو ما ينفي الخصاص، وما يشغل الفراغ ضمن ثقافتنا. من ثم، ومادام الإنسان يتعين من حيث كونه يتعذّب بسبب نقصـ[ـه]، فإن الجنسين سينظّمان علاقات الحبّ والكراهية بينهما تنظيما عفويا حول الخيار المتجلّي في امتلاك القضيب أو عدم امتلاكه.

سيقول لاكان إن الجوهري، ضمن علاج تحليلنفسي مؤسس نظريا تأسيسا جيّدا، هو أن يجعلنا نفهم أن لاواحد، بالفعل، يملك ذاك «القضيب» الأسطوري الذي يستبعد الخصاص. [ونفهم] أن الرجل يملك، على العكس من ذلك، ذَكراً، أي عضوا تم اختياره للقيام بوظيفة الرمز القضيبي للّاخصاص، و[أصبح]، من ثم، يولّد أشكال التنازع الخاصة بمركّبي الخصاء، الذكوري والأنثوي.

ومن ثم، فإن معرفة هذه الأشياء هي السرّ في اختزال مركب الخصاء اختزالا فعليا.

أن نفكك الرمز، ونموقع سلطته علينا، فذاك ضمان التحرّر والاستقلالية.

لقد بدت لنا هذه التوضيحات حول استعمال لاكان للمعطيات اللسانية والأنثروبولوجية ضرورية.

ونعتقد أن القارىء سيدرك الاتجاه الذي تبنّته هذه الدراسة إدراكا أحسن. فهي تُموقع الأفكار الراهنة حول اللغة التي يستعملها لاكان، وتعرض، بعد ذلك، أطروحات لاكان حول الفهم الفلسفي للذات الإنسانية، وحول العصاب والذهان.

والآن فلنفكّر في الخيالي كما سبق لنا أن أعلنّا، ولنبرز الخصائص التي تميّزه عن الرمزي.

أما المجلّد الذي نعتمد عليه في هذا المقطع فهو: «**الخطاب والرمز**» **لإدمون أورتيغ** (Ed. Ortigues).

إن الصورة التي يعيدها لنا الخيال تمتاز بخاصية كونها تخفي النسق المرجعي، وتذيب الصورة والمضمون، وبهذا المعنى سيستحيل علينا إعطاء التفاصيل.

إما أن يتكرّر الموضوع الخيالي و[يظل] مماهيا لذاته بصورة لامتناهية - ومن ثم، فإن الوعي يُظلم ويغرق في آلية التكرار - وإما أنه سيخضع إلى انقطاع (discontinuité) من المظاهر من خلال تغيّرات كيفية لا تهدأ؛ ويكون الخيال، بهذا المعنى، ملكتنا الإبداعية حقا. إلا أن كل صورة [تشكل] طريقا مسدودا حيث يغرق القصد الذاتي في إبداعه، ويتحطّم على موضوعه دون [أن يأخذ] مسافة تُباعده عن رؤيته الداخلية الخاصة به.

إن الخيالي يخفي عن الوعي عملياته ومواقفه الخاصة به؛ ويرى الوعي في تمثيله شيئا آخر غير ذاته، في حين لا يوجد ضمن هذا الآخر إلا ما سبق له أن وضعه فيه. وبتعبير آخر، إن الوعي يخفي نفسه عن نفسه ضمن هذا الآخر.

لقد حدّد لاكان جوهر الخيالي باعتباره علاقة ثنائية، ازدواجية ضمن

المرآة، وباعتباره تعارضا مباشرا بين الوعي وآخَره، حيث ينتقل كلا الحدّين ضمن الآخر، ويضيع في ألعاب الانعكاس هذه. هكذا يعتقد الوعي، خلال بحثه عن نفسه، أنه يعثر عليها في مرآة المخلوقات، ويضيع ضمن ما ليس نفسه.

ومن ثم، لا يكون حضور معين ممكنا إلا من خلال تكوين حدّ ثالث، [أو] مفهوم متوسّط ينظّم كل حدّ ويميّزه، في الوقت الذي يحدّده. [هكذا]، نلتحق بالبعد الترميزي، مادام هو المرور من التعارض الثنائي إلى العلاقة الثلاثية غير المباشرة.

إن العلاقة بين البشر ستكون متوسطة عبر الخطاب أو، بصورة أدق، عبر المفاهيم التي يولّدها.

وسيكون الحدّ الثالث، ضمن ميدان الرمزية الاجتماعية، المتوسط بين الأحياء هو السلف والميّت والرّب، القضية المقدّسة، المؤسسة، الايديولوجيا، الخ.

هذه نظرات صحيحة جدّا، إلا أنها أيضاً مجردة جداً. أما بالنسبة لمستوى الحياة الإنسانية، فما يكون الخيالي؟

هذا الكتاب مكرّس لعكس جوانبه بالتدريج، ولكن مادام يحاول، منذ الآن، موضعة المشاكل بصورة سريعة، فلنعط عنه مثالا ملموسا.

لقد سبق لنا، للحظة، أن اخترنا مثال مركّب الخصاء. فلنعد لتناوله قصد تحديد الخيالي هذه المرّة.

إن الخيالي مقولة مفهومية شديدة المرونة. فهي تغطّي كلّ ما ـ من حيث كونه هوامات، ومعيشات، مصوَّرة وممثّلة ـ يدور حول مركب الخصاء، وقبل أن تأتي صورنته ـ وهي التي لا تكتمل أبدا، بالطبع ـ لتتحجّر ضمن رمز «القضيب».

في مستوى مثالنا، يهمّ الخيالي معيشات الجسد الحذْسية (التجويف القابل للاستقبال أو الشكل الانتصابي مثلا) والعواطف (اعتماد، استقبال أو عطاء...) و[معيشات] النشاط، والسلبية، وإرادة القوة، إلخ، وهي

معيشات يغطّي بعضها بعضا، وتتراكم، وتطفح عن بعضها بعضا في متتاليات لانهائية من البهلوانيات الحسية والعاطفية والمفهومية.

إن الخيالي ضمن مركّب الخصاء هو نَهَم البحث عن الأدوار، وعن طرق العيش التي تعوّض، بمعية الجنس، الداء العميق الذي يحيط باللااكتمال (in-complétude) الإنساني. إنه أيضا السيرورة (roulement) اللامنقطعة [المؤدية من] التوافقات الإشراطية إلى أساليب ووظائف وجودية تكشّفت على أنها مناسبة تجريبياً للأمنية اللاواعية التي تسبّبها. وباختصار، إنه كل ما يوجد بوفرة ضمن العقل البشري، وضمن حياته الإشراطية، وقبل أن يثبت ضمن الرمز، ثبوتا يلطّف، على أية حال، الانزلاق الذي تعرفه تبدلات الوجود والرغبة؛ وهو انزلاق لا يتوقّف.

فالخيالي سجلّ التحليل النفسي بدون منازع، إلا أن التحليل النفسي علّمنا كيف نتبينّ آثاره ضمن اللغة أيضا، حيث تغطّي الكلمات رموزا مضاعفة مئات المرات، وحيث إن تنظيمها مشدود إلى خيط بلغ من الدقة درجة لن نجانب الصواب إذا ما تساءلنا معها فيم إذا كانت اللغة هي أداة الحوار بين البشر حقا. وبالموازاة مع ذلك، فإن الخيالي ينعكس، بكفاءة، ضمن الرمزية الاجتماعية ـ الثقافية، لا من حيث تعدّد الأفكار التي يستتبعها، ولا من حيث عدد الأفكار التي يهملها.

إن الخيالي هو البعد النفسي الجامح ضمن حياة العواطف والحواس، بل وحتى الفكر.

إذا كان الأمر كذلك، فإن كل نظام رمزي يتطلّب، في تشكّله ولأجله، قطيعة ضمن اللااستمرارية الأصلية (أي اللاتميز بين الوعي والآخر، واللاتميّز بين الصورة والوعي).

إنه يفترض قوة تنافرية ستقيمه كنظام من القيم التمايزية والدالة، نظام متجرّد عن كلّ واقع، وتموضعه وراء كلّ حياة مباشرة.

لقد عينّ إدمون أورتيغ هذه القوة التنافرية، المؤسّسة للقانون، بالنسبة إلى الرمزية الاجتماعية التقليدية. وهذه القوة قوة مضاعفة:

1) الممنوع
2) التضحية

الممنوع

يعيد إدمون أورتيغ، قصد التعبير عن مفهوم الممنوع، تحليل الممنوع الذي يطال سفاح المحارم الذي قام به ليفي ستروس ضمن: «البنيات الأولية للقرابة».

ما هو ممنوع هو المطابقة بين علاقة القرابة (أي روابط الدم) وعلاقة التحالف (أي روابط الزواج)، تحت طائلة إلغاء العائلة. وتبدو هذه الأخيرة وكأنها بنية رمزية لا يمكن اختزالها في أية بنية طبيعية: أي الاختلاط الحيواني، ولا يمكن اختزالها، علاوة على ذلك، في أي وعي بالعلاقات السيكولوجية التي يُحيّنها التناسل من جهة، والحبّ من جهة أخرى.

معنى ذلك أن بنية العائلة تجلو تجاوزا لكلّ قانون طبيعي من خلال إقامتها للثقافة. ومن ثم، هي وحدها تتيح لكل واحد، وللجميع، أن يعرفوا من هم. وبالفعل، لا يمكن، ضمن اختلاط شامل، أن يقال لأي واحد: أب، ابن، أو أخت؛ ومن ثم، لا يمكن لأي واحد أن يموقع ذاته ويتعرّف على الآخرين من خلال الموقع الخاص الذي يحتلّونه. بهذا المعنى، فإن الإسم، باعتباره عنصرا يحمل علاقات التجاوز، ضمانة يتعرف الأفراد عن بعضهم بعضا [من خلالها].

إن علاقة التخاطب بين الأشخاص (أنا ـ أنت ـ هو) تخضع لتوسّط الإحالة على الآخر (السلف، الغائب، الميّت)، كما تشدّد على هذا الأمر، علاوة على ذلك، العادة المتجلية في تسميّة الوليد باسم جدّه.

ومن ثمّ، فإن الممنوع هو أولى القوى التي تقيم الثقافة أو النظام الرمزي (وهو في هذه الحالة المحدّدة: علاقات القرابة والتحالف)، والتي تقيم، زيادة على ذلك، الذات في تفرّدها من خلال تعيينها، وإعطائها مكانها ضمن الكوكبة العائلية.

[والآن]، فلنأت إلى التجلّي الثاني للقوّة التنافرية التي تقيم النظام الرمزي الاجتماعي ـ الثقافي.

تجلو، مثلها في ذلك مثل الممنوع، القطيعة التي يستوي عبرها الرمزي، باعتباره نظاما متميزا عن المعطى المادي، طبيعيا كان أو دنيويا. ففي حالة قيام البنية العائلية يتضاعف منع المحارم بالتضحية بالعلاقة الجنسية مع الأم أو الأخت. كما يتضاعف بقانون التبادل الذي يفرض التزوّج من عائلة أخرى حتى تقام علاقات التحالف. ومن ثم، تكون التضحية أيضا شرط الانتقال إلى النظام الرمزي. أما ما يضحّي به الشخص قصد تعيين نفسه وموقعتها من خلال دخوله إلى السجّل الرمزي إنما هو، هنا، سفاح المحارم.

يضيف أورتيغ أن التضحية، في ميدان اللغة، حاضرة أيضا وعلى الدوام. هكذا، أن نسمي مادة غذائية ما «خبزا»، مثلا، يفرض علينا أن نضحّي بالشيء، مادامت كلمة خبز لا تقدم لنا أكلا.

وعلى عكس الخيالي، فإن الرمزية تغزو العلامات غير المباشرة، حيث يكون كلّ حدّ قيمة تفاضلية، نسبية وسلبية.

إن الممنوع والتضحية لفظان يطابقان - بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا - وبصورة إجمالية، ما نسميه الكبت في التحليل النفسي. فهما يحملان التنظيم الحياتي. ونقول: «بصورة إجمالية»، لأننا نقع في خطإ بالغ إذا ما ربطنا حدّا بحدّ التشوّش المفهومي والتصوّري الثاوي خلف الرّمزي، بالمكبوت التحليلنفسي من جهة، وربطنا، من جهة أخرى، الرمزية الاجتماعية - الثقافية بـ«دعوة المكبوت»، أي ما يطفو على سطح الوعي باعتباره «أعراضا».

ففي العلوم الإنسانية تكون الاتصالات بين الفروع المعرفية، وتظل، من باب الحوار أكثر من كونها من باب التوافق.

ويلاحظ ذلك عندما نقرأ مثلا كتاب ليفّي ستروس: «**البنيات الأولية للقرابة**».

هو ذا عالم حاول أن يحلّل ظاهرة بلغت أبعادها من التعدّد مثلما بلغ منع سفاح المحارم، وحصر نفسه إراديا ضمن روح ونصّ العلم الأنثروبولوجي وحده.

وبـالفعـل، فحينها حاول تعميم ما هو ممنوع ضمنه، وفي إطار أكثر الأشكال تنوّعاً ضمن تقنين منع المحارم، عبر عن نفسه بألفاظ سوسيولوجية، وبها وحدها.

إن الأمر يتعلق، يقول، بمنع التطابق بين علاقات التحالف والقرابة، وذلك قصد توسيع التفاهم فيما بين أعضاء زمرة، أكانت واسعة أم مقفلة، ومن خلال خلق رابطة التضامن.

والآن، على المحلّل النفسي أن يقارن هذا القانون الاجتماعي بالمظاهر النفسية الناجمة عن تجربته:

عليه أن يكتشف أية صراعات نفسية وأية نزوات، أية مشاعر وأية خيالات تغطي هذه الرموز الثلاثة: التحالف، القرابة، الممنوع.

علاوة على ذلك، عليه ان يحدّد ما هو صَدفوي، وما هو، عكس ذلك، منتم إلى «الشرط الإنساني» الكوني.

إن مهمة المحلّل النفسي تتدقّق وتتعقّد. ذلك أن مساهمة الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا تحذّره، منذ الآن، أن يميّز بين مكبوت حضارة ومكبوت أخرى، بين مكبوت أفراد ينتمون إلى نفس الحضارة، وبين الفردي والجماعي ضمن المكبوت.

ينبغي لنا أن نضمن لفهمنا الظلال التي تدعونا إليها الوقائع: يوجد ضمن لاوعي فرد ما عناصر تابعة كلية لتجاربه الذاتية بنفس القدر الذي توجد به عناصر ينبغي ردّها إلى السلطة الاجتماعية، وعناصر خاصة بالشرط الإنساني الكوني.

أخيرا، إن ما يبدو لنا أنه يبرّر الحركة الواسعة من تكامل المعرفة (inter-disciplinarité) التي يعترفها العصر، إنما هو إدراك لا يزال متعثّرا ـ إلا أنه إدراك تدريجي ـ لما يشبه مبدءا يتعلّق باشتغال الفكر البشري، و[هو اشتغال] قد نركّب إوالياته تحت لفظ «الترميز».

إن التكوّن النوعي والتكوّن الفردي والتكوّن الاجتماعي [ظواهر] تحرّكها نفس السيرورة.

وقد تكون سيرورة الترميز، حسب فهمنا، وبالنسبة إلى الحركات الثلاث المذكورة، والمؤدية إلى الأنسنة (humanisation) ، هي ما يضمن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة مرورا عبر النفسي.

باختصار، قد يكون ذلك هو البروز التدريجي للفكر، [أي] لفكر يُسرِّب الحياة عبر موشور (prisme) الإحساس، والانفعال، والحدس (الخيالي)، ويدفعها نحو ما وراء من طبيعة مغايرة تماما: أي نحو الرمز. وتكمن خاصية الفكر، خلال هذا السعي، في كونه يُغفل، مادام يُنظِّم ويركِّب. وخاصيته، علاوة على ذلك، هي أن يتجاهل أخطاءه تجاهلا جزئيا، مادام اشتغاله إنكارا جزئيا.

ومن ثم، سيحقق طفل، متموقع في الزمان والمكان، وبنفس الحركة، التكوين الفردي والاجتماعي. وسيقوم بتوليفاته المعرفية حول الوجود، ضمن ثقافة سبق لها أن فكرّت نيابة عنه، إلا أنها تترك له، مع ذلك، وبسبب تنوّع أعضائها، هامشا معينا للإبداعية الشخصية. وسيقوم بها، بعد ذلك، وعلى مرور تاريخيته الخاصة، وضمن عالم في تغيّر دائم. هذه إعادات نظر إنسانية يشكل العلاج التحليلنفسي مثالا واحدا عنها، ويشكل التاريخ النظري مثالا آخر

وبالتالي، فإن ما ينبغي ضمّه ضمن لفظ «الترميز» العام، إنما هو التّشابك المعقّد الذي يفصل - في واقع الأمر - النقطتين الأسطوريتين الثاويتين خلف اللاوعي الإنساني الكوني والمجتمع المثالي.

فإذا أمكننا تفسير ما يدور بين هذين القطبين على أساس المعارف المتعدّدة المتوفّرة ضمن جميع العلوم الإنسانية، كان بإمكاننا إنهاء مهمّة العلم الإنساني.

وبالطبع، ما ذاك سوى حلم، إذ كيف يمكن للعقل البشري أن يعلّل تعدّد الوجودات الإنسانية وتنوّعها على هذه الأرض؟

لقد كان هذا الفصل يشكل عرضا للتصورات الضرورية لفهم ما يسميه لاكان «انشطار» (Spaltung) الذات أو انقسامها، من حيث كونها

تتكلم، ومن حيث اندماجها ضمن النظام الرمزي. وبالفعل، فإن الذات، تحطّم، من خلال توسّطها عبر الخطاب، علاقتها المباشرة بنفسها، وتعيد بناء نفسها (وسيكون ذلك هو «إعادة الانشطار» بالنسبة إلى لاكان) ضمن اللغة، كما تريد أن ترى نفسها أو تريد أن يراها [الآخرون]. ومن ثم، فهي تُستلَب ضمنها.

هكذا، نتصوّر إقامة لاوعي تصورا أحسن. فإذا كانت الصورة التي تشكّلها ذات ما عن نفسها وهماً، ضاعت رغبتها كذلك من وعيها، في مداها الحقيقي، وانتقلت عبر طلب (أي ضمن الخطاب المنطوق وحسب متطلبات الثقافة) ولن تكون سوى مجاز مرسل عن نفسها. ولكن فلنترك للفصول القادمة مهمة توضيح كل هذا.

مرحلة المرآة باعتبارها مشكِّلة لوظيفة الأنا
(كما تتكشف لنا من خلال التجربة التحليلنفسية)

جاك لاكان

(مداخلة مقدمة إلى المؤتمر الدولي السادس عشر للتحليل النفسي بزيوريخ، في ١٧ يوليوز ١٩٤٩)

لم يبد لي أنّ تصور مرحلة المرآة، الذي أدخلتُه خلال مؤتمرنا الأخير، ولثلاث عشرة سنة خلت، غير جدير بشدّ انتباهكم من جديد، رغم كون المجموعة الفرنسية أصبحت تستعمله بهذا القدر أو ذاك: وخاصة اليوم، فيما يخصّ الأضواء التي يلقيها على وظيفة الأنا ضمن التجربة التي يعطيها لنا التحليل النفسي عنها. تلك تجربة ينبغي لنا أن نقول عنها إنها تضعنا في تعارض مع كل فلسفة تنبثق مباشرة من الكوجيطو. لعلّ بعضا منكم يتذكرون المظهر السلوكي الذي ننطلق منه. والذي يضيئه حدث من أحداث علم النفس المقارن: أي صغير الانسان وهو في عمر يكون فيه لفترة قصيرة، ولكنها فترة قصيرة لا تزال، متجاوزا من طرف قرد الشمبانزي فيما يتعلق بالذكاء الأدواتي، ومع ذلك فهو يتعرّف على صورته في المرآة باعتبارها كذلك. وهو تعرّف تشير إليه الإيماءة المضيئة المتجلية في الحدث الاكتشافي (Aha-Erlebnis) ، حيث تعبر، بالنسبة إلى كوهلر (Köhler) ، الزكانة الموقعية (Aperception situationnelle) عن نفسها، وهي الزمن الجوهري لفعل الذكاء.

وبالفعل، فإن هذا الفعل لا يُستنفَذ، مثلما هو الشأن لدى القرد، في التحكم، الذي تمّ اكتسابه، في فراغ الصورة، وإنما سرعان ما يرتدّ لدى الطفل في متتالية من الإيماءات حيث يجرِّب، من خلال اللعب، علاقة الحركات التي يفترضها ضمن الصورة بمحيطها المنعكس، كما يجرِّب علاقة هذا المركّب الافتراضي بالواقع الذي يضاعفه، وذلك [مقارنة] مع جسده ذاته، ومع الأشخاص، بل مع الأشياء التي تقف بجانبه.

بإمكـان هذا الحدث أن يقع، ونعرفـه هنا عند بولدوين (Baldwin)، ابتداءً من الشهر السادس، ولقد استوقف تكرارُهُ تأمّلنا، في غالب الأحيان، أمام المنظر الأخاذ الذي يشكله رضيعٌ أمام المرآة، وهو الذي لم يتحكم بعدُ في مشيتـه، بل في وقوفه، إلا أنه، رغم أن دعامة بشرية أو اصطناعية (أي ما نسميه بفرنسا trotte - bébé) تحتضنه، يتجاوزُ، من خلال انشغال ابتهاجيّ، عراقيل هذا السَّنـد، لكي يعلّق هيئته في وضع مُنحنٍ بهذا القدر أو ذاك، ويسترِدَّ، لتثبيته، مظهرا لحظيا من مظاهر الصورة.

إن هذا النشاط يحفظ بالنسبة إلينا، وإلى حدود الشهر الثامن عشر، المعنى الذي نعطيه له ـ وهو لا يكشف لنا عن دينامية ليبيدية ظلت إشكالية إلى ذلك الحين، فحسب، وإنما يكشف أيضا عن بنية أنطولوجية خاصة بالعالم الإنساني الذي يدخل في تأملاتنا حول المعرفة الذهانية.

ويكفي لذلك أن نفهم مرحلة المرآة باعتبارها تماهيا، بالمعنى الكامل الذي يعطيه التحليل [النفسي] لهذه العبارة: أي بمعنى التحول الذي يطرأ على الذات عندما تتقلد صورة ما ـ حيث يكون مصيرها في هذا الأثر المرحلي مشارا إليه بما يكفي من طرق الاستعمال، داخل النظرية، من خلال اللفظ القديم: الصورة الهوامية.

ومن ثم سيبدو لنا أن التقلد الابتهاجي الذي يجربه الكائن وهو لا يزال مغمورا بالعجز الحركي والاعتماد على الرضاع ـ أي صغير الانسان ـ في هذه المرحلة الطفلية (infans)، يجلو، ضمن حالة نموذجية، الرحم الرمزي الذي يهرع إليه الأنا في شكل أولي، قبل أن يتموضع ضمن جدل التماهي بالآخر، وقبل أن تردّ له اللغة وظيفته باعتباره ذاتا ضمن الكلي

لعلنا نميل إلى نعت هذا الشكل بالأنا المثالي [1] إذا ما أردنا إدماجه ضمن جدول معروف، بمعنى أنه سيكون أيضا أصل التماهيات الثانوية، وهي تماهيات نتعرف، في هذا اللفظ، على وظائف التسوية الليبيدية التي تقوم بها. إلا أن النقطة الهامة هي أن هذا الشكل يموضع سلطة الأنا (moi)، قبل تحدده الاجتماعي، ضمن خط تخيلي لا يمكن للفرد أن يختزله أبدا ـ أو،

1) إننا نترك تفرّدها للترجمة التي تبنيناها، ضمن هذا المقال، لـ(تعيين فرويد لـ(Ideal Ich)، دون أن نعطي لذلك دوافع إضافية، مع إضافتنا أننا لم نحتفظ بها منذ ذلك الحين.

بالأحرى. لا يمكنه أن يلحق بسيرورة الفرد سوى بصورة لا عرضية، ومهما يكن نجاح التوليفات الجدلية التي ينبغي له أن يحل عبرها، باعتباره أنا، تنافره مع واقعه ذاته.

ذلك أن الذات - التي تسبق نضوج قوتها عبر الشكل الكلي للجسم، ومن خلال سراب ما - لا تحصل [على هذا الشكل] إلا باعتباره جشتالت، أي ضمن خارجانية (extériorité) يكون فيها هذا الشكل، عن حق، مشكلا أكثر منه مشكَلا، وفي ظل تقابل يعكسه، في تعارض مع شغب الحركات التي تشعر [الذات] أنها تثيرها فيه. ومن ثم، فإن هذه الجشتالت - التي ينبغي النظر إلى بنيتها الراسخة باعتبارها مرتبطة بالنوع، رغم أن أسلوبها الحركي لا يزال غير معروف بعد - ترمز، من خلال هذين الوجهين من وجوه ظهورها، إلى ديمومة الأنا الذهنية، في الوقت الذي تجسد فيه غايتها المستلبة، بصورة مسبقة. إنها لا تزال حبلى بالتناظرات التي تجمع الأنا إلى الصنم الذي يسقط الإنسان عليه ذاته، مثلما تجمعه إلى الأشباح التي تسيطر عليه، وتجمعه أخيرا إلى الإنسان الآلي حيث يميل العالم الذي صنعه إلى الاكتمال ضمن علاقة ملتبسة.

بالفعل، فبالنسبة إلى الصور الهوامية التي نحظى برؤية وجوهها وهي ترتسم جانبيا، ضمن تجربتنا اليومية، و[ضمن] عتمة الفعالية الرمزية [2]، يبدو أن الصورة المرآوية عتبة العالم المرئي، إذا ما اتكلنا على السلطة المرآوية التي تعرضها صورة الجسد الهوامية، داخل الهلوسة والحلم، سواء أتعلق الأمر بملامحها الفردية، بله عاهاتها، أم تعلق بإسقاطاتها الغيرية، أو لاحظنا الدور الذي يلعبه جهاز المرآة في تجليات القرين (double)، حيث تتمظهر وقائع نفسية، وقائع متنافرة بالإضافة إلى ذلك.

أما أن تكون جشتالت ما قادرة على إحداث تأثيرات مشكلة في الجهاز العضوي، فهذا ما يشهد به تجريب بيولوجي بعيد كل البعد عن فكرة السببية النفسية، لدرجة أنه لا يمكنه أن يقرر صياغتها باعتبارها كذلك. بيد أنها لا يفوتها الإقرار بأن الشرط الضروري لنضوج الغدة التناسلية لدى الحمامة يكمن في رؤيتها لمثيلها، مهما يكن جنسه وهو شرط يكفي أن يوضع حقل انعكاس

2) قارن بكلود ليفي ستروس، «الفعالية الرمزية»، مجلة تاريخ الديانات، يناير - مارس 1949.

مرآة ما في متناول الفرد لنحصل على تأثيره. وبالمثل، فإن انتقال الجراد الرحّال، ضمن سلالة ما، من الشكل الانعزالي إلى الشكل السِّربي، يتمّ من خلال تعريض الفرد، في مرحلة معينة، تعريضا ينحصر في الفعل البصَري الناتج عن صورة شبيهة، شريطة أن تدفعها حركات أسلوبُها يقترب بها يكفي من الحركات الخاصة بنوعه. و[تلك كلها] وقائع تنخرط ضمن نظام من التماهي ذي [طبيعة] تطابقية تشاكلية (homéomorphique)، نظام قد تغلّفه المسألة المتعلقة بمعنى الجمال باعتباره مشكِّلا، وباعتباره قابلا للإثارة الجنسية.

إلا أن اهتمامنا بالوقائع التكيّفية ـ باعتبارها تابعة للتماهي مغاير الشكل ـ لا يقل عنه هنا، في حدود أنها تطرح المشكل الخاصّ بدلالة المكان بالنسبة للجهاز العضويّ الحيّ ـ حيث لا يبدو أن المفاهيم السيكولوجية أقلّ جدارة بتسليط بعض الضوء هنا من الجهود المضحكة التي حاولتْ اختزالها في قانون التكيّف ـ القانون الرئيس المزعوم. ولنكتف بالتذكير بالومضات التي قدحها فكر روجي كايوا (R. Caillois) ـ وكان شابا لايزال، بعد إحداثه لقطيعة حديثة مع [الوسط] السوسيولوجي الذي ترعرع فيه ـ عندما أدرج، تحت لفظة النفْه الأسطوري (psychasthénie)، التكيّفَ المورفولوجي ضمن هوس مكاني عبر تأثيره الفاصل عن الواقع.

ولقد أظهرنا شخصيا، ضمن الجدل الاجتماعي الذي يُبَنْيِن المعرفة الإنسانية [3]، باعتبارها عُظامية، السببَ الذي يجعلها أكثر استقلاليةً من تلك التابعة للحيوان الخاضع لحقل قوى الرغبة، إلا أنه يحدّدها أيضا ضمن ذلك «القليل من الواقع» الذي يفضحه فيه انعدام الرضى السوريالي. تدفعنا هذه الأفكار إلى أن نتعرّف لدى الإنسان، وهو السابق (prémanent) لهذا الجدل نفسه ـ وضمن الإغواء المكاني الذي تبرزه مرحلة المرآة ـ على التأثير الناجم عن النقص العضوي الخاص بواقعه الطبيعي، إن كنا نعطي معنى للفظ الطبيعة.

ومن ثم، تتكشّف لنا وظيفة مرحلة المرآة باعتبارها حالة خاصة من حالات وظيفة الصورة الهوامية، ألا وهي إقامة علاقة الجهاز العضوي بواقعه، أو، كما يقال، علاقة العالم الداخلي (Innenwelt) بالعالم المحيط (Umwelt).

إلا أن هذه العلاقة بالطبيعة يحرّفها، لدى الإنسان، انشطار معين

(3) انظر «الكتابات 1»، ص 111 وص 180.

للجهاز العضوي داخله، [أي] شقاق أساس تفضحه علامات الضيق، ويفضحه اللاتنسيق الحركي الخاص بشهور الولادة الحديثة. إن التصوّر الموضوعي لعدم الاكتمال التشريحي للنسق الهرمي باعتباره تلك المخلّفات الأخلاطية الخاصة بجهاز الأمّ العضوي، يدعّم هذا الرأي الذي صغناه بوصفه المعطى المتعلق بالنضوج الحقيقي والسابق لأوانه الخاص بالولادة لدى الإنسان.

ولنلاحظ، دون أن نلحّ على ذلك، أن علماء الأجنّة يتعرّفون على هذا المعطى باعتباره كذلك تحت لفظ تكوّن الجنين (foetalisation). قصد تحديد هيمنة تلك الأجهزة التي تدعى الأجهزة العليا التابعة للمحور المخّي الشّوكي، والتابعة خصوصا لتلك القشرة الدماغية التي ستؤدّي بنا عمليات الجراحة النفسانية إلى تصوّرها بوصفها المرآة العضوية الباطنية.

يعاش هذا التطور باعتباره جدلا زمانيا يُسقِط، بصورة حاسمة، تشكّلَ الفرد بوصفه تاريخا إسقاطا حاسما: فمرحلة المرآة دراما تتسارع دفقتها الداخلية من النقص في الهوية المستلبة إلى استباقها - دراما تدبّر للذات، الساقطة في وَهْم التماهي المكاني، الهوامات التي تتتابع انطلاقا من صورة مجزّأة للجسد إلى شكل سنسمّيه تجبيريا (orthopédique) في كليته - إلى تقمّص شكّتها أخيرا، وهي هوية ستطبع، من خلال بنيتها الجامدة، كل تطوّر الذات الذهني. ومن ثم، فإن كسر حلقة العالم الداخلي والعالم المحيط تولّد استحالة كشوفات الأنا التي لا تنضب.

يظهر هذا الجسد المجزّأ - الذي أشرفتُ على إدخاله أيضا ضمن نسق إحالاتنا النظرية - في الأحلام ظهورا منتظما، عندما تمسّ حركة التحليل مستوى معينا من التفتّت العدواني لدى الفرد. ومن ثم، يظهر في شكل أعضاء مفصولة، وفي شكل تلك الأعضاء الممثلة عبر التصوير الخارجي (exoscopie)، التي تتخذ أجنحة وأسلحة قصد القيام باضطهادات داخلية - والتي ثبّتها إلى الأبد، ومن خلال الرسم، جيروم بوش (J. Bosch) صاحب الرؤى - وذلك خلال صعودها إلى السمت الخيالي للإنسان الحديث في القرن الخامس عشر. إلا أن هذا الشكل يتكشّف على أنه ملموس على الصعيد العضوي نفسه من خلال خطوط التهشيش (fragilisation) التي تحدّد التشريح الهوامي، المتجلّي في أعراض الفُصام (schize) أو التّشنّج، الخاصة بالهستيريا.

وفي ترابط مع ذلك، يرمز إلى تشكل الأنا حُلميا من خلال معسكر محصّن، بل من خلال ملعب ينقسم انطلاقا من الحلبة الداخلية إلى سورها، إلى ما يحيط به من الحصى والمستنقعات - ميدانين متعارضين للصراع، حيث تتحير الذات في بحثها عن القصر الداخلي: الشامخ والبعيد، الذي يرمز شكله (وهو الذي يجاوره أحيانا ضمن نفس السيناريو) إلى الهو بصورة أخاذة. وبالمثل، فإننا نعثر، هنا على الصعيد الفكري، على هذه البنيات الخاصة بالبناء المحصّن. [وهي بنيات] تنبع استعاراتها تلقائيا، كما لو أنها كانت صادرة عن ذات الأعراض الخاصة بالذات، وذلك قصد الدلالة على إواليات الشذوذ والعزلة، والتكرار والإلغاء، والنقل العاطفي، والعصاب الهوسي.

إلا أننا [إذا اقتصرنا على] البناء انطلاقا من هذه المعطيات الذاتية وحدها - ومهما تصغر درجة تحريرها من شرط التجربة الذي يجعلنا نسميها من تقنية لغوية -، فإن محاولاتنا النظرية قد تبقى معرّضة إلى أن تؤاخذ على أنها تسقط نفسها في اللامعقول (impensable) [القاضي] بوجود ذات مطلقة: لذلك بحثنا في هذه الفرضية، المفروضة هنا، والمؤسسة على توافق المعطيات الموضوعية - عن الشبكة الرئيسية [التي تحكم] منهجا للاختزال الرمزي.

إنها تقيم، ضمن دفاعات الأنا، نظاما وراثيا يستجيب للأمنية التي عبرت عنها الآنسة آنا فرويد (A. Freud) في الجزء الأول من مؤلفها الكبير. كما توضع (ضد حكم مسبق غالبا ما جرى التعبير عنه) الكبت الهستيري، وعوداته، في مرحلة أقدم من الشذوذ الهوسي وسيروراته العازلة. كما توضع هذه الأخيرة نفسها باعتبارها مقدمات للاستلاب الذهاني الذي يرجع تاريخه إلى تحوّل الأنا المرآوي إلى الأنا الاجتماعي.

وتفتتح هذه اللحظة التي تنتهي فيها مرحلة المرآة - من خلال التماهي بصورة القرين الهوامية، والدراما الإساسية للغيرة (وهي دراما أبرزتها مدرسة شارلوت بيلر (Ch. Bühler) إبرازا جيدا ضمن أحداث التعدية للطفلية) - الجدل الذي يربط، منذئذ، الأنا بمواقف مبلورة اجتماعيا.

هي ذي اللحظة التي تجعل المعرفة الإنسانية جميعها تترجّح في التوسيط (médiatisation) من خلال الرغبة في الآخر، وتشكل موضوعاتها من خلال تكافؤ مجرّد من خلال منافسة الغير، وتجعل من الأنا ذلك الجهاز الذي ستشكل كل

دفعة غريزية خطرا عليه، مهما تكن متجاوبة مع نضج طبيعي ـ حيث إن [هذه] التسوية ذاتها لهذا النضج تتوقف ـ لدى الإنسان من ثم ـ على توسط [عامل] ثقافي: كما يظهر بالنسبة إلى الموضوع الجنسي ضمن عقدة أوديب.

إن لفظة النرجسية البدائية، التي تنعت بها العقيدة [التحليلية] التوظيف الليبيدي الخاص بتلك اللحظة، تكشف، لدى مبدعيها، أعمق احاسيس الكمونات في علم الدلالة، في ضوء تصورنا. إلا أنها تضيء أيضا التعارض الدينامي، الذي حاولوا أن يحددوه، والذي يفصل هذه الليبيدو عن الليبيدو الجنسية، عندما تذرعوا بغرائز التدمير، بل بغرائز الموت، قصد تفسير العلاقة الواضحة التي تربط الليبيدو النرجسية بالوظيفة المستلبة للأنا، وبالعدوانية الصادرة [عنه] في كل علاقة بالآخر، حتى ولو كانت علاقة أكثر المساعدات طيبوبة. -

ذلك أنهم لمسوا هذه السلبية الوجودية، التي أبرزت الفلسفة المعاصرة للكينونة والعدم واقعها بصورة عميقة.

إلا أن هذه الفلسفة لا تمسك بها ـ للأسف ـ إلا ضمن حدود اكتفاء ذاتي للوعي الذي يربط وهم الاستقلالية التي يركن إليها بالإنكارات المشكلة للأنا، [مادامت هذه الاستقلالية] واردة في مقدماتها. وتلك لعبة عقلية تبلغ أوجهها في ادعائها أنها تضمن [القيام] بتحليل نفسي وجودي، نظرا لكونها تتغذى باستعارات من التجربة التحليلية تغذية فريدة.

ففي غاية المهمة التاريخية [ضمن] مجتمع لا يعترف بأية وظيفة سوى الوظيفة النفعية، وفي القلق [الذي يلم] بالفرد أمام الشكل الاعتقالي للرباط الاجتماعي الذي يبدو انبثاقه وكأنه يكافىء هذا المجهود ـ فإن الوجودية يحكم عليها من خلال التبريرات التي تعطيها للطرق المسدودة الذاتية التي تنتج عنها فعلا: إنها حرية لا تثبت أنها تملك هذا القدر من الأصالة إلا ضمن جدران السجن، و[ذلك] متطلب من متطلبات الالتزام حيث يعبر الوعي المحض عن عجزه في تجاوز أية وضعية، وأمثلة ذات نزعة سادية ـ تلصصية (Voyeuriste) للعلاقة الجنسية، وشخصية لا تتحقق إلا عبر الانتحار، ووعي بالآخر لا يحس بالرضى إلا عبر الاغتيال الهيغلي.

إن تجربتنا جميعها تتعارض مع هذه الأحاديث، في حدود كونها تصرفنا عن تصوّر الأنا باعتباره مركزا في النسق: إدراك ـ وعي، باعتباره ينظّمه «مبدأ الواقع» حيث يصاغ الرأي المسبق العلموي، وهو أكثر الآراء مناقضة لجدل المعرفة ـ لتملي علينا أن ننطلق من وظيفة الإنكار التي تميّز [هذا الرأي المسبق] ضمن جميع البنيات التي مَفْصَلتْها الآنسة آنا فرويد (A. Freud) بصورة قوية جدا: ذلك أنه إذا كان الإنكار (Verneinung) يمثّل شكله الظاهر، فإن نتائجه ستظل باطنة في جزئها الأعظم، ما لم يُضِئها ضوء منعكس في سطح القدر، حيث يتمظهر الهو.

ومن ثم، نفهم هذه العطالة الخاصة بتشكيلات الأنا، حيث بإمكاننا أن نرى أوسع تعريف للعصاب: مثلما أن إغواء الذات من طرف الوضعية [الموجودة فيها] يعطينا أعمّ صيغة للجنون، لذلك الجنون المدفون ضمن جدران الملاجيء، ومثلما يعطيها لذلك الجنون الذي يُصِمُّ الأرض بصخبه وغضبه.

إن آلام العصاب والذهان، بالنسبة إلينا، هي مدرسة الانفعالات الروحية، مثلما يعطينا ذراع الميزان التحليلنفسي ـ عندما نحسب انحناء تهديده لجماعات بكاملها ـ المؤشرَ الدال على تلطيف انفعالات المدينة.

ففي هذه النقطة التي تلتقي فيها الطبيعة بالثقافة، والتي تفحصها الانثروبولوجيا المعاصرة فحصا عنيدا، وحده التحليل النفسي يتعرف على هذه العقدة (noeud) الخاصة بالاستعباد الخيالي التي ينبغي للحب أن يعيد حلها، دائما، أو يبترها.

ولبلوغ هذه الغاية، فإن الشعور الغيري (altruiste) يظل غير ذي جدوى بالنسبة لنا نحن الذين نكشف العدوانية الثاوية خلف صنيع فاعل الخير، والمثالي، والمربي، بل وحتى المصلح.

بإمكان التحليل النفسي ـ من خلال لجوء الذات للذات، وهو لجوء نصونه ـ أن يرافق المريض إلى الحدّ الذهولي [لهذا التعبير]: «أنت هذا»، حيث يتكشف له الرقم الدال على قدره الفاني، إلا أننا لا نستطيع، بحكم مقدرتنا كممارس وحدها، استدراجه إلى تلك اللحظة التي يبدأ فيها السفر الحقيقي

جاك لاكان

(مداخلة مقدمة الى الجمعية الفرنسية للفلسفة في جلسة 23 فبراير 1957)

وزع هذا العرض على أعضاء الجمعية قبل المداخلة، حسب العادة المتبعة

التحليل النفسي، ما يعلّمنا إياه. . .

أ ـ ثمة كلام ضمن اللاوعي، وهو المنيع على التعمّق الواعي أكثر مما هو عميق: إذ ثمة ذات ضمن الذات، [بل ذات] متعالية على الذات، تسائل الفيلسوف منذ «علم الأحلام».

ب ـ أن يكون العرَض رمزياً، فذاك أمر لا يستنفذ المسألة.

ويبرهن المؤلِّف:

على أن الخيالي، حين يخطو خطوة النرجسية التي تفصله عن الرمزي، فإن استعماله [باعتباره] دالاً يتميّز عن معناه الطبيعي.

إن حقيقة اللاوعي ـ مادام مجازٌ مرسلٌ أرحبُ يضمّ استعاراته ـ ينبغي موقعتها، من ثم، بين السطور.

وأن فرويد يتساءل، من خلال غريزة الموت، عن دعامة هذه الحقيقة.

ج ـ فهل قصَد المحلِّلون النفسيون الحاليون إلى الطعن في هذا التساؤل الفرويدي

حيث انتهوا إلى «نزعة بيئية» صريحة، في تناقض مع المظهر العرَضي الذي يخصّصه فرويد للموضوع ضمن مصير الاتجاهات،

وحيث عادوا إلى أكثر التمركزات الذاتية بدائية، بصورة معاكسة للوضع التبعي الذي أعاد فرويد تصنيف الأنا ضمنه.

ومع ذلك. . .

د ـ لعلّ الأدب الغزير ـ الذي يفضح هذا التناقضُ وهذا التفسيرُ المعاكسُ بعضهما بعضاً ضمنه ـ يقوم بتحايل شرعي مفيد في التدليل على موقع المقاومة، وهي التي خدعها جريها ذاته هنا: أي [تقع] ضمن التأثيرات الخيالية التي تخلّفها العلاقة بين اثنين، حيث توحي هواماتها (التي يضيئها مصدر آخر) بكون نتيجتها مثينة.

ويؤهّل طريقَ النقص هذا، الشرطُ التحليلي التالي: أن يكون العمل الحقيقي، من حيث طبيعته، مخبوءاً فيه.

هـ ـ إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى بنية التحليل [النفسي] التي يمكننا صياغتها بصورة تجعلها، برمتها، في متناول المجمع العلمي، ويكفي لذلك أن نلجأ إلى فرويد الذي كوّنها حقيقة.

ذلك أن التحليل [النفسي] ليس سوى حيلة أعطى فرويد مكوناتها، [حين] اعتبر أن مجموعها يضمّ مفهوم هذه المكونات.

وذلك إلى درجة أن صيانة هذه المكوّنات صيانة شكلية صرفة، تكفي لفعالية بنيتها العامّة، [بحيث] يميل اللاكتمال الذي يعتور مفهوم هذه المكونات لدى المحلّل ـ على مدى سعته ـ إلى أن يختلط بالحدّ الذي لن تتجاوزه سيرورة التحليل [النفسي] لدى المحلّل.

هذا ما تثبته النظرية الرائجة [الآن]، من خلال إقرارها المضحك بأن أنا المحلِّل ـ وهو أنا يقضي تصوّره بأن يقال عنه إنه مستقل ذاتياً على الأقل ـ هو مقاس الواقع الذي قد يشكّل تحليلـ[ـه] محنة بالنسبة للمحلَّل.

إلا أن الأمر لن يتعلق بأي شيء من هذا القبيل ضمن حدود التحليل [النفسي]، وإنما يتعلق فحسب بإرجاع سلسلة رمزية تشير أبعادها الثلاثة:

[بُعد] التاريخ [الذي تتّخذه] حياة جرى عيشها باعتبارها تاريخاً،

[بُعد] الخضوع لقوانين اللغة، وهي قوانين قادرة لوحدها على الحتم المضاعف،

[يُعد] اللعبة البهذائية التي تدخل الحقيقة من خلالها ضمن الواقعي،

[تشير] إلى الجهات التي يريد المؤلف أن يخط خلالها الطرق المؤدية إلى تكوين المحلّل.

و- إن هذا المكان الموصوف للحقيقة يمهّد لحقيقة المكان الموصوف.

إذا لم يكن هذا المكان هو الذات، فإنه ليس الآخر (ويُكتب أ) الذي يحدث (من خلال إعطائه روحاً لمراهنات الأنا، وجسداً لسترابات الرغبة المنحرفة) تلك الالتحامات التي تجمع بين الدال والمدلول، حيث تتعلّق كلّ مقاومة، ويتمحور كل إيحاء، دون أن يرتسم ثمة أي شيء من خداع العقل [مهما يكن هذا الخداع]، اللّهم كونها [تصير] شفّافة ضمنه.

أما ما يخترقها، مع استثنائنا للعنف، فإنما هو البلاغة المنمّقة التي يسلمها لنا اللاوعي كما يفاجئنا بها، - بحيث يقدم [لنا] ذلك الآخر (وينبغي كتابته آ) الذي يتفرغ كل واحد بالإيمان به لدى مخاطبته للآخر (أ)، حتى ولو كان ذلك قصد الكذب عليه.

إن المحلّل يترك المجال لذلك الآخر [آ]، فيما وراء الآخر (أ) من خلال الحياد الذي لن يكون أيا (ne - uter) من الاثنين الموجودين هناك؛ وإذا ما صمت فإنما ليترك له الكلام.

ومع ذلك، فإن هذا الآخر [آ] لا يوجد إلا في منتصف الطريق من البحث الذي يفضحه اللاوعي من خلال فنّه الصعب، والذي تفضح جهله المحترس جدا مفارقات الموضوع لدى فرويد؛ وإذا ما صدّقناه، فإن الواقعي يستمدّ وجوده من الرفض؛ أما ما يتخذه الحب كموضوع له، فإنما هو ما يعوز الواقعي؛ وما تتوقّف عنده الرغبة، إنما هو الستار الذي يرسم الواقعيّ خلفه هذا العوز.

من هذا الغرض الذي يشكل معلّمة بالنسبة للنقاش، سيتناول المؤلف نقطة أو نقطتين.

وقد جرت المداخلة بهذه التعابير -

دون أن أتوقّف لأتساءل فيم إذا كان نصّ عرْضِي ينطلق، أو لا ينطلق، من فكرة صحيحة [كوّنتها عن] الجمهور الذي ينتظرني، فإنّني سأدقّق بأنّني - عندما أسأل بهذه الصورة: «كيف نعلّم ما يعلّمنا إياه التحليل النفسي؟» - لم أكن أريد إعطاء تمثيل لطريقة تعليمي. ويقيم هذا العرض، قصد أن يستدلّ النقاش ضمنها - وكما ألفت الانتباه إلى ذلك في النهاية - الأطروحات التي تتعلّق بالنظام المؤسس للتحليل النفسي باعتباره علماً، ثم يستخلص منها المبادىء التي يصان من خلالها، وضمن هذا النظام، برنامج تعليمه. وأعتقد أن لا أحد سينعت - إذا ما تناول هذا الحديث الفيزياء الحديثة - الاستعمال المتروّي لصيغة جبرية بكونه غامضاً، إذا كان الهدف هو الاشارة إلى النظام التجريدي الذي تشكّله: ومن ثم، لماذا يرغب البعض في البقاء محروما من تجربة ألذّ؟

فهل من حاجة للإشارة إلى أن حديثنا هذا يعتبر أن اللحظة التي كان الأمر فيها يتعلق بالدفع إلى الاعتراف بوجود التحليل النفسي، ويتعلق، بتعابير أخرى، باستصدار شهادات تثبت حسن سلوكه، لحظة متجاوزة.

ومن ثم، أعتبر مكتسَباً - هذا الفرع المعرفي يحظى، ضمن أي مجمّع من العقول البارعة، باعتبار أكثر من كاف يتعلّق بوجوده المؤهّل.

لا أحد، في أيامنا هذه، سيتّهم مختلاً عقلياً، إذا تعلّق الأمر بالحكم على كفاءته المدنية أو القانونية، بكونه خضع للتحليل النفسي. بل سيعتبر هذا اللجوء، بالأحرى، ومهما تكن شطحات [هذا المختل] من جهة أخرى، داخلا في عداد مجهود [يهدف] إلى النقد والتحكّم. ولا شك أن من سيصفقون لذلك اللجوء سيكونون بالضبط هم من يظهرون، بالمناسبة، وفي نفس الوقت، أنهم أكثر تحفّظاً في استعماله، إذا تعلّق الأمر بهم أو بأقربائهم. ويبقى أن المحلّل النفسي يأخذ معه الثقة - وباستحقاق لا يصدّق في الحقيقة - بأنه يعرف الكثير؛ ويبقى أن أكثر زملائه تحفّظاً من بين الأطباء النفسيين، مثلا، لن يغيظهم أن يتركوا له نظاماً بأكمله من الحالات التي لا يدرون كيف يتعاملون معها.

ومع ذلك، أفترض أن أتباع فروع معرفية متنوعة جداً (وهم الذين ينبغي لي إسماعهم صوتي اليوم) جاؤوا، بالنظر إلى المكان الذي نوجد فيه،

و[بين صفوفهم] ما يكفي من الفلاسفة لكي أبادرهم بهذا السؤال: ما هو، في رأيهم، ذلك الشيء الذي يعلّمنا إياه التحليل [النفسي]، الشيء الخاص به، أو أكثر الأشياء خصوصية، شيء خاص حقاً، بل أكثر الأشياء خصوصية حقاً، الأكثر حقاً؟

لا أدّعي أبداً ولا أفترض أن الإجابات المحصّل عليها ستكون أكثر تبعثراً من إجابات الأيام التي شهدت أوّل طعن في التحليل [النفسي].

فقد تنطمس الثورة التي شكّلتها الترقية الجلية للنزعات الجنسية ضمن التحفيزات البشرية داخل توسيع موضوعة العلاقات البيإنسانية، بل موضوعة «الدينامية» النفسية ـ الاجتماعية.

ولعلّ تعين السلطات الليبيدية لن يكون بإمكاننا تجنّبه إجمالا، ولكنّه قد ينحل، إذا نظرنا إلى الأمور نظرة أقرب، إلى علاقات وجودية سيُظهر انتظامها ومعياريتها (normativité) أنها وصلت حالة من التدجين جديرة بالملاحظة.

وراء ذلك، قد نرى ارتسام نوع من التماثل الوضعي [بين] الأخلاق والغرائز التي قد تثيرها مظاهرها الامتثالية (رغم أنها لا تخدش أي حياء) نوعاً من الاحتشام، وأعني به ذلك الاحتشام الحسّاس لما يثير السخرية ـ بل ولعله ينزل الستار ـ إذا ما ارتددنا إلى شهادة الأبحاث الانثروبولوجية.

قد تبدو إسهامات التحليل النفسي ذات شأن هنا، فيم لو كانت أكثر إثارة للتحفّظ من كونها مفروضة بصورة أكثر مباشرة. وقد يكون بإمكاننا قياس ذلك من خلال مقارنتنا للتجديد الضخم، الذي يدين تحليل الميثولوجيات به لإلهامه، بتشكيل مفهوم مثل بنية الشخصية الأساس (basic personality structure) الذي يُصلي به الباحثون الأمريكيون [المتسلطون] لغز الأرواح البدائية المزعومة، عبر قياساتهم.

ويبقى أنه لن يكون عيباً، ربما، أن ينهض أحدنا، ومن ثم، لعلّه يثيرنا عن كل ما تنشره ثقافتنا مما يحمل اسم فرويد، ويؤكد أنه مهما يكن عياره، فإن حجمـ[ـه] لا يمكن إلا مقارنته بما يحمله، طوعاً أو كرهاً، ممّا يندرج تحت اسم ماركس.

إلا أنه قد يظهر في الميزان أيضاً اسم لفرويد أكثر إلتزاماً، وضمن عبودية أكثر خلطاً من نموذجه.

عندها، لعلكم تتلفّتون نحو الممارسين قصد مطالبتهم باتخاذ الوسائل الناجعة ضمن تجربتهم فيها يتعلق بجوهر الرسالة الفرويدية. إلا أنكم إذا اقتصرتم على الرجوع الى الأدب الغزير حقاً، حيث يجابهون مشاكلهم التقنية، فسيفاجئكم واقع أنكم لن تجدوا ثمة أي سطر أوثق، وأية طريق أحزم للتقدم.

بل ولعله سيظهر لكم أنه إذا لم يكن بعض التأثير، الناتج عن الاستنزاف غريباً عن قبول الدوائر المثقفة للتحليل النفسي، فإن نوعاً غريباً من ردّ الفعل قد يأتي لملاقاته، كما لو أن محاكاة ما أخضعت (خلال الإغواء الذي يتعرض له بجهود الإقناع) الشراحَ لتسوياتهم الخاصة.

عندئذ قد تتساءلون، بانزعاج، فيم إذا كان هذا الـ«نحن» ـ الذي ستجدون أنفسكم ضمنه بمعية التقنيين، لتتعرفوا ضمن واقع وجوده البسيط على ما قد يتهرّب، بالتالي، من سؤالكم ـ ليس هو ذاته موضع شك مفرط من حيث لاتحدّده، حتى لا يطعن في واقع هذا التعرّف ذاته، إذا كان [هذا] التعرّف يتطلّب ـ ولو بالنسبة إلى رأس مفكّر ـ أن يؤسّس على غيرية (altérité) أصلب.

ولتعلموا أن هذا الطعن هو ما أتحمّله عندما أطرح سؤالي، وأنني أتميّز في هذا، أنا المحلّل [النفسي]، عن أولئك الذين يعتبرون أن الباب المغلق على تقنيتنا، وسياسة الصمت تجاه درايتنا، وسيلتان كافيتان لتدارك هذه الغيرية خائرة القوى.

والآن فلنطرح سؤالنا من جديد، لنتعجب من كون الإجابة لم يفكّر فيها أحد، من خلال هذه الكلمة البسيطة: اللاوعي، وعلة ذلك أن لا أحد يشكّك فيه منذ مدّة طويلة. ليس موضع شك، لأن [البعض] لم يكفّ عن إظهار استعماله ضمن فرويد غارقاً في سلالة التصورات المجانسة التي لا يدين لها بشيء، رغم أنها سابقة له.

يجمع هذه التصوّرات ذاتها (وهي البعيدة عن أن تغطّي بعضها بعضاً)

كونُها تشكّل ثنائية ضمن الوظائف النفسية، حيث يقابل اللاوعي الوعي، كما يقابل الغريزي الفكري، والآلي المتحكّم فيه، والحدسي الاستدلالي، والعاطفي المعقلَن، والبسيط المركّب. ومع ذلك، فإن تصوّرات علماء النفس هذه، كانت ضعيفة التأثر نسبياً بأصوات الانسجام الطبيعي التي أعلى من شأنها التصوّر الرومانسي للروح حول نفس التيمات، وذلك من حيث كونها حافظت في الواجهة الخلفية على صورة المستوى، وحيث موقعت موضوعها ضمن [المستوى] الأدنى، واعتبرت أن السلطة العليا حبسته، بل أوقفته ثمة، كما فرضت، في جميع الأحوال، على تأثيراته (ولكي تستقبل في مستوى هذه السلطة)، تصفيةً تفقدها من حيث الطاقة ما تكسبه من حيث «التوليف».

لعل تاريخ هذه الافتراضات يستحقّ الاهتمام في أكثر من مظهر؛ ابتداء من الآراء المسبقة السياسية التي تعتمد عليها أو التي تدعمها، والتي لا تحيلنا على أقل من عضوانية (organicisme) اجتماعية، عضوانية لم تُغن استعارتها ـ منذ البساطة غير القابلة للتجاوز، وحيث تتمفصل [هذه العضوانية] ضمن الخرافة التي جلبت الهتاف الحماسي للقنصل منتيوس أغريبا (M. Agrippa) ـ إلا عبر الدور الواعي الممنوح للدماغ ضمن أنشطة التحكم النفسية، لتُفضي إلى الأسطورة التي أصبحت تحظى بفضائل هيئة الخبراء (brain trust).

قد لا يكون أقل غرابة أن نلاحظ كيف أن القيم، التي جرى إخفاؤها هنا، تطمس مفهوم الآلية ضمن الانثروبولوجيا الطبّية وعلم النفس ما قبل الفرويدي، وذلك بالنظر الى استعماله ضمن أرسطو، وهو الأكثر انفتاحاً على كل ما سبق للثورة المعاصرة للآلات أن أعادت له.

إن استعمال لفظ التحرّر لنعت الوظائف التي تتكشّف ضمن التنظيمات العصبية، يطبع، على نحو جيد، قيم الصراع التي تحتفظ هنا (أي ضمن مكان لا يناسبها) بحقيقة ذات مصدر مغاير. ترى هل يكون هذا المصدر الحقيقي هو ما أعاد فرويد العثور عليه ضمن الصراع الذي يضعه في قلب الدينامية النفسية التي تشكّل اكتشافه؟

فلنلاحظ، بادىء بدي بدء، المكان الذي يعيّن فيه الصراع، ثم وظيفته ضمن الواقعي. وبالنسبة للأول، فإننا نجده ضمن الأعراض التي لن نبادرها

إلا في المستوى الذي لا ينبغي لنا أن نقول إنها تعبّر عن نفسها ضمنه فحسب، وإنها حيث تُفصلها الذات في كلمات: هذا إذا كان من اللائق عدم نسيان أن ثمة مبدأ «الثرثرة» التي لا تكفّ، حيث يجدّ التحليل من وسائل عمله، بل وحتى من صيغ فحصه؛ وذاك موقع لو لم يكن مشكّلا ـ لا جليا في تحليل الراشدين فحسب ـ، فإنه سيجعل كلّ تقنية غير قابلة للتصوّر، بما في ذلك التقنية المطبّقة على الطفل.

وتجري قراءة هذا الصراع وتأويله ضمن هذا النصّ، الذي يتطلّب إغناؤه نهج [طريق] التداعي الحرّ، ومن ثم، ليس الضغط الخامد، أو الضجيج المشوّش الناتج عن النزعة اللاواعية، هو ما يُسمَع [صوته] ضمن هذا الخطاب فحسب، وإنها هو، إذا أمكنني مباشرة ما سينبغي لنا دفعه دفعاً أبعد في هذا الاتجاه، تداخلات صوتة.

ولكن ما أمر هذا الصوت في الواقع؟ هل نعثر هنا مجدّداً على تلك المنابع الخيالية التي جسّدت الرومانسية الألمانية امتيازاتها ضمن روح الشعب (Volks-geist)؟ لعلنا لا نرى، [إذن]، لماذا فصل فرويد يونغ (Jung) عن جماعته، ولا ما يسمح لأتباعه بمتابعة صبّ لعناتهم على أتباع يونغ، إذا كان ذاك هو مدى الرمزية التي دخل فرويد من خلالها إلى تحليل العرَض، حيث حدّد، في ذات الوقت، معناه التحليلنفسي. والواقع أنه لا يوجد اختلاف أكبر من الاختلاف [الذي يعتور] القراءة التي تطبّقها المدرستان على نفس الموضوع. والمضحك هو أن الفرويديين تكشّفوا على أنهم غير قادرين على صياغة اختلاف بهذا القدر من الوضوح، صياغة مرضية. أما أن يجري التلمّظ بكلمة «علمي»، بل وبكلمة «بيولوجي» ـ وهما كلمتان توجدان، شأن جميع الكلمات، في متناول جميع الأفواه ـ فذاك أمر لا يجعلهما تسجّلان أية نقطة إضافية في هذا الاتجاه، حتى في أعين الأطباء النفسانيين، الذين لا تتوانى طويتهم عن تنبيههم إلى مدى الاستعمال الذي يخضعون، هم أنفسهم، هاتين الكلمتين له، ضمن مساع متغيرة بهذا القدر.

ومع ذلك، ليست الطريق مرسومة هنا من طرف فرويد فحسب، بل هي مفروشة على طولها بأشدّ التأكيدات كثافة وثباتاً، [بل] وأكثرها استحالة على الانكار. فلنقرأه، ولنفتح مؤلفاته في أية صفحة من الصفحات، وسنعثر

ثانية على أداة هذا الطريق الملكية.

إذا أمكن للاّوعي أن يكـون موضـوعاً لقراءة استضاءات بها كثير من التيهات الأسطورية والشعرية، الدينية والأيديولوجية، فليس مردّ ذلك إلى كونه يقدّم لتكوينها الحلقة الوسطى التابعة لنوع من دلالية (significativité) الطبيعة ضمن الانسان، أو حتى التابعة لختم أكثر كونية للأشياء (signatura rerum)؛ ختم قد يكون في مبدإ انبعاثها الممكن ضمن أي فرد. ولا يتميّز العرَض القـابـل للتحليل تحليلا نفسياً، سواء أكـان عاديا أم مرضياً، عن المؤشر التشخيصي فحسب، وإنما يتميّز عن كل شكل تعبيري صرف يمكن الامساك به، في كونه مدعوماً من طرف بنية مماهية لبنية اللغة. ومن ثم، لن نقول بنية ينبغي موقعتهـا ضمن سيمياء ما، معمّمـة حسب زعمهم، سيمياء ينبغي إخـراجهـا من غمـوضهـا، وإنـما بنية اللغة كما تتمظهر ضمن الألسن التي سأسمّيها وضعية، أي تلك الألسن التي تتكلّمها فعلاً كتل بشرية.

يتعلّق هذا بأساس هذه البنية، أي بالازدواج الذي يُخضع السجلّين اللذين ينعقدان ضمنها، [أي سجلاّ] الدال والمدلول، لقوانين متميّزة. وتشير كلمـة سجـلّ هنا إلى تسلسلين مأخوذين في شموليتهما، حيث يعطّل وضع تميّزهما [عن بعضهما بعضاً] (بصورة أولية، وسابقة لكل فحص) أيّ احتمال لجعـل هذين السجلّين يتكـافـآن حدّا بحـدّ، وفي أي مدى نوقفهما عنده. (والواقع أن تكافؤا مثل هذا، يتكشّف على أنه أعقد بما لا يقاس من أي تطابق نظيري (bi-univoque) ، بحيث لا يمكن تصوّر نموذجه إلا انطلاقاً من نسق دالّ نحو نسق دالّ آخر، حسب التعريف الذي تعطينا عنه نظرية الزمر الرياضية).

ومن ثم، إذا أمكننا قراءة العَـرَض، فذلك لأنه سبق له أن انكتب، هو نفســه، ضمن سيرورة للكتابة. وباعتباره تشكّلاً معيناً للاوعي، فإنه ليس دلالة، وإنما هو علاقته ببنية دالّة تحدّده. وإذا سمح لنا بالتلاعب بالألفاظ، قلنا إن الأمر يتعلق بتبعية الفاعل [Sujet ، وتعني الذات أيضاً] لفعله [verbe ، وتعني الكلمة أيضاً].

وبـالفعـل، إن ما يعيدنا إليه اكتشاف فرويد، إنما هو ضخامة هذا

النظام الذي دخلنا إليه، وحيث ولدنا مرّة ثانية، إن صحّ هذا التعبير، مع خروجنا من الحالة التي دعيت عن حق «infans»، دون كلام: أي نظام الرمزي الذي تشكّله اللغة، ولحظة الخطاب الكوني الملموس، وجميع الأخاديد التي فتحها الآن، وحيث كان علينا أن نقطن.

ذلك أن التصوّر القوي، الذي يمفصله حديثي هنا، يذهب أبعد كثيراً من التعلّم الوظيفي، بل وحتى المفهومي، الذي أراد أفق المربّين المحدود اختزال علاقات الفرد باللغة فيه.

إذا كان الأمر يتعلّق بالنسبة للانسان بأن يقطن ضمن «وسط» له علينا من حقوق الاعتبار ما لنتوءات الواقعي (وهي التي يعزى لها، عن غير حقّ، أنها وحدها تولّد التجربة)، فإن اكتشاف فرويد يظهر لنا أن وسط الرمزية هذا، يملك ما يكفي من الصلابة ليجعل من التعبير الذي قد يقول عن هذه السكنى إنها لا تسير دون صعوبة تتخلّلها، ذلك أن الخطير هو أنها تسير دون صعوبة، حتى حين لا تكون الأمور على ما يرام.

وبتعبير آخر، إن هذا الاستلاب الذي سبق وصفه لنا بدقة، ومنذ مدّة، رغم أن ذلك كان على مستوى بانورامي شيئاً ما، باعتباره يشكّل علاقات الناس على أساس علاقات عملهم بتبدّلات إنتاجهم، إن هذا الاستلاب، نقول، يظهر الآن مضاعَفاً نوعاً ما، من حيث تميّزه ضمن خصوصية تتصل بالكينونة، في أصناف نحن مضطرّون إلى القول إنها غير تقدمية. ومع ذلك، لا يكفي هذا لنعت هذا الاكتشاف بأنه رجعي «ومهما يكن الاستعمال التواطؤي الذي أخضع له. بل سنجد، من ثم، تفسيراً للعبوس المسعور [الذي يتخلل] العادات البرجوازية الصغيرة، .وهو عبوس يبدو مصاحبا لتقدم اجتماعي يتجاهل حافزه في جميع الحالات. ذلك أن هذا التقدم يسمح، في حدود كونه متحمّلا الآن، بقيام التحليل النفسي، ويحظره، في حدود كونه أصبح ساري المفعول، ومقابل ذلك، لم يتجاوز الاكتشاف الفرويدي بعدُ، في تأثيراته، تلك التي كان ديوجين (Diogène) ينتظرها من فانوسه.

ومع ذلك، لا شيء يناقض الجدل الواسع الذي يجعلنا أقناناً للتاريخ، وذلك من خلال وضع موجاته فوق الخضّ الذي تحدثه هجراتنا الكبيرة، في

كون ذلك يربط كل واحد منا بمزقة من مزق خطاب تكون أكثر حياة من حياتها ذاتها، إذا صحّ، كما يقول ذلك غوته، أن «ما ليس به حياة حيّ»، فبإمكانه أن ينتج الحياة» (فلهلم مايستر، هامبورغ، المجلد الثاني، «أيام التجوال» الجزء 1، ص 15).

يجد كل واحد منا نفسه [أمام] هذه المزقة من مزق الخطاب، التي لم يتسنّ له التفوّه بها عبر الحنجرة، محكوماً عليه، قصد رسم خطّها الحتمي، بأن يكون أبجديتها الحيّة، أي أن يستعير، في جميع مستويات لعبة عروستها، عنصراً ما، حتى يكفي تتابعها لإبراز نصّ قد لا تكون الرغبة المحمولة ضمنه غير قابلة للتدمير.

ولعلّنا نتكلم كلاماً مفرطاً عما نعطيه لهذه الشهادة، في الوقت الذي تهملنا هي، في صيانتها، إهمالا كافياً، لكي توصل، دون إقرار منا، رقمها المحوّل إلى سلالتنا البنوية (filiale). ذلك أنه لو لم يكن ثمة من يقرأها من خلال قرون تعادل القرون التي ظلّت فيها الحروف الهيروغليفية في الصحراء، لبقيت مستعصية في إطلاقها كدالّ، بنفس القدر الذي كانت الحروف الهيروغليفية ستبقى به إزاء حركة الرمال وصمت النجوم، لو لم يأت أي كائن بشري ليعيدها إلى دلالتها التي جرى ترميمها.

إلى هذا الاستعصاء ينتمي الدخان الواهي للحلم والكناية (rébus) في قاع الصحن (وهما اللذان اعتبرهما فرويد متماثلين في بلورتهما)، [وتنتمي] عثرة السلوك وصدفة الكتاب (حيث نجحتا كلتاهما من حيث أثرهما الدالّ -signi] fiance] أكثر مما نجحتا، بالأحرى، من حيث دلالاتهما [Significations] الفاشلة)، مثلما تنتمي تفاهة النكتة التي يظهر لنا فرويد، انطلاقاً من تقنيته، أن فرحتها الخاصّة بها تأتي من كونها تجعلنا نساهم في هيمنة الدالّ على أخطر الدلالات في مصيرنا.

وبالفعل، أليست هذه هي السجلّات الثلاثة التي كانت موضوعات للمؤلفات الرئيسية الثلاثة، حيث اكتشف فرويد قوانين اللاوعي، وحيث ستفاجأون، إذا ما قرأتموها وأعدتم قراءتها بهذا المفتاح، بملاحظتكم أن فرويد لم يفعل، عندما تلفّظ بهذه القوانين في تفاصيلها، سوى أن صاغ، قبل

أوانها، القوانين التي لم يكشف عنها سوسير (Saussure) إلا بعد ذلك بسنوات، وحيث فتح أخدود اللسانيات الحديثة.

لا يمكنني التفكير هنا في إنشاء لوحة للتطابقات، لوحة قد يمكنكم مؤاخذتي، عن حق، على سرعتي في إنجازها. وقد أشرت، في مكان آخر، عمّاذا يُجيب، ضمن العلاقة الأساسية التي تربط المدلول بالدالّ، التكثيف والنقل، شرط التمثيلية والمتاليات حيث يكون لبحث فرويد، في البدء، عن نظير تركيب ما، دلالة.

ما أريد الاشارة إليه فحسب، هو كون وظيفة الدالّ تتكشّف، انطلاقاً من أبسط الأعراض إلى أعقدها، على أنها مهيمنة، حيث يكون لها، بصورة مسبقة، أثر في مستوى الجناس. وكما نرى ذلك، مثلا، ضمن ذلك التحليل الخارق للعادة الذي تناول مبدأ إوالية النسيان (1898)، حيث تبدو علاقة العرَض بالدالّ وكأنها تنبثق بكامل عدّتها من فكر لا مثيل له.

وإنا لنتذكّر ذلك الحدّ المكسور من سيف الذاكرة: أي كلمة (signor) من اسم (signorelli)، وهو اسم كان من المستحيل على فرويد ذكره باعتباره صاحب الجدارية المشهورة حول المسيح الدجّال، داخل كاتدرائية أوبييدو (Oviedo)، في وقت كان يبدو فيه أن التفاصيل، بل وحتى وجه الرسّام الذي ينـدرج فيها، يعودان إلى ذكراه بصورة أكثر حدة. ذلك أن [كلمة] signor يجري امتصاصها وكبتها، كما يجري امتصاص وكبت [كلمة] Herr، السيد المطلق، من خلال هبوب ريح القيامة العاتية ضمن لاوعي فرويد، كأصداء للنقاش الذي كان يجريه: تلك خلخلة - هذا ما يلحّ عليه في هذا المقام - لتيمة طفت من خلال تيمة تسبقها، وهي تيمة الموت المتقلّدة فعلا.

معنى ذلك أننا نعثر من جديد على الشرط المشكّل الذي يفرضه فرويد على العرَض لكي يستحقّ هذا الاسم بالمعنى التحليلي، [وذلك] بأن يجري تناول عنصر تذكّري من حالة مفضّلة سابقة تناولا جديداً لمفصلة حالة راهنة، أي أن يجري استعماله بصورة لاواعية، باعتباره دالا، وحيث ينتج عن ذلك تطويع لا تحدّد (indétermination) المعيش [ليتّخذ] دلالة مغرضة. فهل ثمة زيادة لمستزيد؟

من ثم، سأعتبر نفسي معفى من إحالة آثار اللاوعي على بناء التزامن والتعاقب المزدوج، وهي إحالة قد لا تخلو، ومهما تكن ضرورتها، من تعالم في جمع مثل هذا، [معفى] من خلال أمثولة ستبرز، في نوع من المجسامية (stéréoscopie)، أسلوب اللاوعي، والإجابة اللائقة به.

وبالفعل، إذا بدا اللاوعي وكأنه يعطي دعماً جديداً للمثل التوراتي القائل: «الآباء يأكلون الحصرم، والأبناء يضرسون»، فذلك انطلاقا من تصويب لعلّه يرضي الشيخوخة التي فرضها عليه إرميا عبر استشهاده به.

ذلك أننا سنقول: لأنه قد سبق القول إن «الحصرم الذي أكله الآباء يضرّس أسنان الأبناء»، فإن الإبن (الذي يعتبر أن هذا العنب [لايزال] أخضر بصورة مفرطة [مادام] ينتج عن الخيبة التي يأتيه بها اللقلق في أغلب الأحيان، وكما يعلم الجميع) سيضع على وجهه قناع الثعلب.

ولا شك أن دروس امرأة عبقرية نوّرت معرفتنا بتشكّلات الطفل الخيالية (وهي امرأة سيتعرّف كل مؤهّل على تبياتها، إذا خطر لي تسميتها الكرّاشة [La tripière])، ستعلّمنا أن نقول للطفل إن لديه رغبة في انتزاع هذا العنب ـ الموضوعات السيئة من كرش اللقلق، وأن هذا هو السبب في خوفه من الثعلب. لا أقول لا. إلا أن لدي ثقة أكبر في أمثولة لافونتين (La Fontaine) لإدخالنا إلى بنيات الأسطورة، أي إلى ما يجعل تدخل ذلك [العنصر] الرابع اللقلق الذي يبدو لي دوره، باعتباره دالاً ضمن الخُواف، أكثر تحركاً بكثير.

اتركوا هذه الإوالية لتتكفّل بدراستها، ولا تحتفظوا إلا بالمغزى الذي تجده هذه الأمثولة في أمنيتي بألا تدفع الإحالةَ على النص المقدّس، إرميا 31ـ29، إحالة آلية (وحتى لو لم يكن من غير المعقول مصادفتها ضمن اللاوعي)، المحلّلَ [النفسي] ـ ويصلح هذا المقام لقول ذلك ـ إلى التساؤل حول شخص «البيئة» المحيطة بالمريض، كما يجري التعبير عن ذلك منذ مدّة، ولعلّه يكون رقم هاتفه.

. وسواء أكانت هذه النكتة جيدة أم سيئة، فإنكم سترون أنني لم أخاطر صدفة بربطها بالحرف على هذا النحو الشغوف جداً، ذلك أن جواز (contin-gence) الحوادث الخارق للعادة ـ وهي الحوادث التي تمنح اللاوعي وجهه

الحقيقي ـ يجد تفسيره في الاعتباطي الخاص بالحرف.

ومن ثم، ستنبؤنا صفعة أكثر ـ من خلال تناسلها عبر أجيال متعدّدة، بحيث تكون عنفاً عاطفياً في بادىء الأمر، ثم تصير أكثر فأكثر الغازا عبر تكرارها ضمن سيناريوهات قسرية، حيث يبدو أنها تحدّد، بالأحرى، بناء [هذه السيناريوهات] على الطريقة التي تُبنى بها قصة لريمون روسل (R. Roussel)، وإلى أن لا تكون سوى الانـدفاع الذي ينقّط عبر إغمائه حذر الجنس شبه العظامي ـ من خلال اندراجها، باعتبارها دالاً، ضمن سياق ستجد عين ملصقة بباب هرّة (chattière) نفسها، وسيجد شخوص ـ يتميّزون من خلال سيكولوجيتهم الواقعية أكثر مما يتميزون بجانبيات (profils) يمكن مقارنتها بجانبيات تارتاليا (Tartaglia) أو بانتالون (Pantalon) ضمن الكوميديا المرتجلة ـ أنفسهم ضمن شبكة جرى تحويلها جيلا بعد جيل، وحتى تكوّن أشكال التاروت (tarot) التي ستخرج منها ـ في الواقع، وحتى لو كان ذلك في غفلة منها بالنسبة إلى الذات ـ الاختيارات، الحاسمة بالنسبة إلى مصيرها، [أي اختيارات] الموضوعات التي ستُشحَن من ثمة بأشدّ القوى (valences) إثارة لحيرتها.

أضيف أنه لن يمكننا التعرّف على هذه التجاذبات، وهي مصدر لاضطرابات لا يمكن إخضاعها ما دامت كامنة، إلا بهذه الطريقة، وأنه ما من اختزال ـ أقل أو أكثر تزييناً لمفارقات في علاقات [بـ]الموضوعات، علاقات جرى صنعها، بصورة مسبقة، ضمن أدمغة بعض البلهاء العالمين ببريد العشّاق أكثر من علمهم بقانون القلب ـ سيكون تأثيره أكبر من محاولة إخضاعها لتقنية تصويبية [ناتجة عن] عواطف قد تكون سببها الظنّي.

ذلك أن المحلّلين النفسيّين انتهوا إلى [هذه الحالة] بمجرّد الحياء الذي اعتراهم عندما أرادوا الاعتراف بتجربتهم، وهي تجربة جرى نسجها، بصورة شاملة، ومنذ أصولها، من خلال بنية الوهم هذه، وهي البنية الحقيقية جداً، فكان الردّ الذي واجههم بجدّية منتفخة خاصة بالحاكم الشرعي الروماني (pr-éteur)، هو أن العادة لم تجر بإلصاق نتائج بهذه الخطورة بأسباب طفيفة، وأنه حتى لو عثرنا لها عن شبكات عامة، فإننا لن نكون بأحسن حالا لنهتدي الى السبب القاضي بأن يعاني منها البعض، ولا يعاني الجميع.

وفي غياب بلورة لطبيعة اللاوعي (مع أنه سبق لفرويد أن ذلّل صعوباتها، رغم كونه قال إنها خاضعة لحتم مضاعف، ولكن من يحتفظ بهذا التعبير دون أن يلاحظ أنه لا يصلح إلا لنظام اللغة؟)، ولّد خجلُ المحلّلين النفسيين المصطنع فيما يتعلّق بموضوع نشاطهم مقتَهم، وولّد هذا المقت الادّعاء، والادّعاء النفاقَ والوقاحة في آن معاً؛ وأوقف هنا جذْلَها (souche) المتكاثر؛ وانتهى بهم الأمر إلى أن سمّوا أرنب المضاجعة التناسليّة شبّوط العطاء القرباني، وأطروا أنا المحلّل [النفسي] باعتباره البديل المنصّب لاختزال انزياحات الذات عن الواقع ـ ولا وسيلة ثمة سوى التماهي بهذا الأنا الذي لا يمكن لفضيلته أن تصدر، من ثم، إلا عن التماهي بأنا آخر يتطلّب، إذا كان أنا محلّل نفسي آخر، تكراراً لنموذج ما للعلاقة بالواقعي. ذلك أنه لا شيء ولا أحد ـ وهذا ما ينبغي قوله، وإلى عهد حديث، في اختيار المحلّل النفسي، ولا في تكوينه ـ سبق له أن أثار أو فكّر في الاهتمام بآرائه المسبقة الواعية، والأكثر إضلالاً حول العالم الذي يعيش فيه، ولا [اهتمّ] بجهله البيّن بهذه التسلية، ولا ببقايا الدراسات الانسانية المطلوبة قصد توجيهه في واقع عملياته الخاصة به.

ذلك أن الدراسات الإنسانية ترسم التجربة التي تعرفها علاقة الانسان بالدالّ، كما أن الأوضاع المولّدة لما نسمّيه البشرية تنشأ ضمنها، كما يشهد على ذلك كون فرويد انتهى، في أوج النزعة العلموية، لا إلى إعادة تناول أسطورة أوديب بالنسبة لفكرنا فحسب، وإنما أيضاً لإعلاء الأسطورة الأصل في شكل اغتيال الأب، اغتيال قد يكون القانون الجوهري قد خلّده، حسب الصيغة التي ضمّنها (connoté) دخول رمزيتها في الواقعي: «بإعطائها معنى آخر».

علاوة على الجواز (contingence) الذي تطبعه سلطة الدالّ ضمن اللاوعي فإنها تقيم أمامنا، بصورة أوثق، البعدَ الذي لن تستطيع أية تجربة يمكن تصوّرها أن تسمح لنا باستنتاجه من المعطى [الصادر عن] الملازمة (im-manence) الحيّة، أي عن سؤال الكينونة، أو بتعبير أفضل، عن السؤال، بلا زيادة، أي سؤال: «لماذا أنا؟»، وهو السؤال الذي تُسقط الذات عبره جنسها ووجودها عبر اللغز.

ذلك هو ما جعلني أكتب ـ ضمن نفس الصفحة التي شدّدت فيها

«ضمن دراما العصاب المؤثرة. . . على المظاهر العبثية التي تكتنف ترميزاً مضطرباً، ترميزاً سيبدو لبسه أكثر تفاهة كلما تقدّمنا فيه أكثر» ـ بحيث أعطي هنا، ومن جديد، مداها لسلطة الأب كما يظهرها لنا كلّ من إرميا وحزقيال، ضمن المقطع المذكور آنفاً، في مبدإ العقد الدال، وحيث أربطها، كما يليق بالمقام، بلعنة الأم، من خلال العبارات التوراتية التي تستعملها مؤلفة نشيد المعركة الأمريكي Julia Ward Howe :

«ذلك أن حصرم الكلام ـ الذي يتلقى الطفل من خلاله، قبل الأوان، وعبر أبيـ[ـه]، تصديقاً لعدم الوجود ـ وعنقود الغضب ـ الذي يجيب على الكلمات الحاملة للأمل الكاذب الذي غرّرته أمّه به من خلال إرضاعها له بحليب يأسها الحقيقي ـ يضرّسان أسنانه بصورة أقوى من كونه فُطِمَ عن استمتاع خيالي أو من كونه حُرِم من رعاية حقيقية مثل هذه».

وبالفعل، لن نستغرب إذا ما لاحظنا أن العصاب الهستيري والعصاب الهوَسي يفترضان، ضمن بنيتهما، [تلك] الحدود التي لا يمكن للذات بدونها أن تتوصّل إلى مفهوم [تصنّعها] بالنسبة إلى جنسها [في الحالة الأولى]، وبالنسبة إلى وجودها [في الحالة الثانية]. وذاك ما تشكّل هاتان البنيتان كلتاهما نوعاً من الإجابة عليه.

ولا شك أنها خاضعة لشرط كونها تتجسّد في سلوك الذات بحيث يكون هو إيمائيتها، إلا أنها ليست أقل جدارة بحمل صفة «فكر متشكّل ومتمفصل»، وتلك هي الصفة التي يطلقها فرويد على العرَض، والحلم، وزلّة [اللسان]، وهي أقصر تشكّلات اللاوعي.

ولذلك فإنه من باب الخطإ اعتبار هذه الإجابات وهمية، ببساطة. إنها ليست خيالية إلا بقدر ما تُظهر الحقيقةَ بنيتها الوهمية ضمنها.

[أما] السؤال القاضي بمعرفة لماذا «يخطىء» [se trompe] العصابي، إذا كان انطلاقه موجّهاً توجيهاً أفضل، فإنه لا يظهر، في أغلب الأحيان ـ [ونظراً] لانجراف المحلّلين [النفسيين] في ترّهة [إيجاد] وظيفة ما للواقعي ـ إلا انزلاقَ قدمـ[هم] الفطحاء، حيث وقعوا، مع أسلاف فرويد،، في طريق كانت تصلح، بالأحرى، لظلف عنز إلهية.

فضلا عن ذلك، كما أن في شكل الكلمة الكتابي نباهة أكثر مما يوجد في الاستعمال الذي يخضعها له متعالم ما، فإن [الضمير] (se) من فعل (se trompe) - وهو ضمير سنخطىء إذا عزلناه باعتباره يمثل العصابي ضمن التحليل المنطقي للفعل الذي سيعطي لشغفه الشكل المتعدّي - يستحقّ منا أن نذيعه من خلال إشارتنا إلى الطريق التي لم يتعثّر فيها فرويد. ويكفي لذلك أن نوجّه له السؤال مع تبديلنا له بهذه العبارات: «من يخدعه العصابي؟».

ولنكرّر أننا نوجد، هنا، في ارتفاع يعلو بعشرة آلاف خطوة على المسألة المتعلقة بمعرفة بمن يستهزىء (وتلك مسألة لا يستطيع طبيب الأمراض العصبية العنيد ألا يكون هدفاً لها).

مع أننا ينبغي لنا أن نقول إن الآخر الذي يشكل، هنا، شريكاً في استراتيجيا حميمية، لا يمكن مصادفته بالضرورة ضمن الأفراد، وهم النقط الوحيدة التي ترضى لها الاتجاهات العلاقية بأن تتوحّد على [سطح] الخرائط التي تسقط السيكولوجيا الحديثة للحقل الاجتماعي خطاطتنا عليها.

ولعل الآخر هو تلك الصورة التي تكون أكثر جوهرية للرغبة في [الكائن] الحيّ من [الكائن] الحي الذي ينبغي لها معانقته، لتصمد عبر الصراع أو الحب. ذلك أن علم العادات الحيوانية يؤكّد لنا نظام الوهم، الذي تنبثق منه الطبيعة لتفرض على مخلوقاتها [اتباع] طرقها. [أما] أن تحل الدمية المتحرّكة، أو الشبيه أو المرآة بيسر محلّ الطبع الوراثي، لتُسقط الرغبة في شباك فراغها، فذاك يقول لنا الكثير عن الوظيفة التي يقوم بها، لدى الإنسان، ذلك الآخر النوعي (générique) ، إذا علمنا، من جهة أخرى، أن الانسان يتعلّم - من خلال إخضاع ميولاته لها - ما يسمّيه: أن يكون سيّدها.

إلا أنه قد لا يكون بإمكانه - سواء أكان رجلا أم امرأة - أن يقدم أي شيء للآخر الواقعي سوى ذلك الآخر الخيالي، حيث لم يتعرّف على كينونته. ومن ثم، كيف الوصول إلى هدفه؟ - [يمكنه ذلك] من خلال تغيير أقواسه لمواقعها، ومن ثم، سنقول، [من خلال] تكليف السيدة - الملكة بالبرهنة على خطر الهستيرية.

ذلك أنها لا يمكنها العثور على هذا الآخر الواقعي إلا ضمن جنسها

ذاته، بسبب أنها تنادي ـ ضمن ذلك الماوراء ـ على ما بإمكانه تحقيقه، لكونه لم يستطع التحقّق في ما دون [ذلك]. وفي غياب أية إجابة صادرة عن هذا الآخر، فإنها ستشعره بأمرها بإكراهه جسدياً، وذلك من خلال اعتقاله من طرف مصالح شاهد زور، هو البديل عن الآخر الخيالي، وهو الذي ظلت تتعذب أمامه أكثر مما استُلبت فيه.

ومن ثم، فإن الهستيرية تخبر نفسها في التحايا الموجّهة إلى أخرى غيرها، وتعرض المرأة ـ التي تعبد فيها لغزها ذاته ـ على الرجل الذي تنتحل دوره دون أن تنعم بذلك [الدور]. ولا يمكنها، خلال بحثها الذي لا يكلّ عما يعنيه أن تكونه امرأة، إلا مخادعة رغبتها، مادامت هذه الرغبة هي الرغبة في الآخر، في غياب كونها لم تُرض التماهي النرجسي الذي كان بإمكانه إعدادها لإرضاء هذا وذاك [الواقعين] في موقع الموضوع.

والآن، فلنترك السيدة ـ الملكة هنا، ولنعد الى المذكّر في موضوع الاستراتيجيا الهوَسية. ولندلّ تفكيركم، بالمناسبة، على أن هذه اللعبة، التي تتميّز بحساسية شديدة للتجربة، والتي يجلوها التحليل، لم يسبق مفصلتها بهذه التعابير.

إن الأمر يتعلق، هنا، بمخادعة الموت عبر آلاف الحيل، وسيدخل ذلك الآخر، وهو أنا الذات، اللعبة باعتباره الدّعم الذي يسند مخاطرة آلاف المأثرات التي تؤكّد لها، وحدها، انتصار حيلها.

ويتلقّى هذا التأكيد، الذي تستمدّه الحيلة من المأثرة، إجابة من الضمانات التي تستمدّها المأثرة من الحيلة. كما أن هذه الحيلة التي يدعمها عقل سام [انطلاقاً] من حقل يوجد خارج الذات، ويسمّى اللاوعي، هي أيضاً حيلة تفلت منها وسيلتها وغايتها. ذلك أنها هي التي تستبقي الذات، بل قد تخطفها خارج المعركة، صنيع ما فعلته ڤينوس (Vénus) بباريس (Pâris)، بحيث تجعلها تكون دائماً في موقع غير الذي يوجد به الخطر، ولا تترك في مكانها سوى خيال لها، ذلك أنها تبطل الربح والخسارة سلفاً، من حيث كونها تتخلّ بدءا عن الرغبة موضوع الصراع.

إلا أن هذا التمتّع، الذي تحرم منه الذات، سينقل، من ثم، إلى الآخر

الخيالي الذي يتقلّده باعتباره تمتّعاً بفرجة: أي فرجة تقدّمها الذات الموضوعة في قفص، حيث تتابع، بمساهمة بعض حيوانات الواقعي المفترسة ـ وهي مساهمة جرى الحصول عليها على حساب [هذه الحيوانات] في أغلب الأحيان ـ المأثرةَ [المتجلية] في تمارين رفيعة الطراز، تبرهن عبرها على أنها كائن حي.

ومع أن الأمر لا يتعلق إلا بتقديم البراهين، فذاك هو ما يتجنّب الموت خفية بداعي التحدّي الذي تُواجَه به. إلا أن اللذّة كلها [يحصل عليها] هذا الآخر الذي لا يمكن دفعه خارج مكانه دون إثارة [رياح] الموت، مع أننا ننتظر أن تقضي عليه الموت.

من ثم، تنتحل الموت [هيئة] شبيهة بالآخر الخيالي بينما يقتصر الآخر على الموت. وتلك صورة قصوى تصلح للإجابة على سؤال الوجود.

لا يمكننا تصوّر منفذ [لـ]هذه الطرق المسدودة، هذا ما كنا نقوله، عبر أية مناورة [تستهدف] التبادل الخيالي، مادامنا طريقين مسدودين ثمة [بالضبط].

وبالطبع، بإمكاننا أن نتصوّر إعادة إدماج الذات داخل **أناها**، هذا خصوصاً وأن **الأنا** بعيد كل البعد عن الضعف، خلافا لفكرة شائعة ضمن التحليل النفسي في أيامنا هذه، وفضلا عن ذلك، نرى ذلك في المؤازرات التي يحصل عليها العصابي، سواء أكان هستيرياً أم هوَسياً، من أشباهه المفترض فيهم أنهم عاديون ضمن هاتين المأساتين ـ وهما اللتان تجري معاكستهما في مظاهر عدّة، إلا أننا ينبغي لنا أن نلاحظ أن الثانية لا تستثني الأولى مادامت الرغبة، حتى لو جرى حذفها، تبقى جنسية (ولتغفروا لنا اقتصارنا على هذه الإشارات).

إلا أن الطريق التي سيُزمَع اتباعه بهذه الطريقة قد يكون خطأ، مادام لن يقود الذات إلا إلى استلاب معزّز لرغبتها، أي إلى شكل ما من أشكال الانحراف، بسبب أن جنسها موضوع خلاف ـ وقصد مساءلة وجودها، لا إلى تدمير النزعة (التي يزعمون أن لا نهاية لها، ضمن التحليل النفسي، منذ أن أدخل صاحب كلمة **زوال الشهوة** (Aphanisis) [إرنست جونز (E. Jones) سنة 1916] لغوَها التحليلي، وهو لغو يمكن إدراكه، مسبقاً، في احتشام شكلها

العلمي)، وإنما إلى نوع من ورطة الرغبة، وهي [ورطة] ليست كذلك ما يسمّى التجاذب الوجداني (ambivalence)، ولكنها استحالة المناورة النابعة من وضع الاستراتيجيا ذاته.

قد يكون المخرج هنا كارثياً، رغم كونه مُرضياً. ويكفينا لذلك أن نذكر ما يكون من أمر معالجتنا لأعرج حين نتركه بساق واحدة. وقد يكون ذلك مقبولاً ضمن مجتمع تثبت فيه القاعدة التي يمشي الناس بموجبها حجلاً، ويترك للذات جميع حظوظها في المباريات الجماعية، [مباريات] الهرَم أو أمّ أربع وأربعين (mille-pattes).

إلا أنه ينبغي البحث عن الحلّ في جهة أخرى، جهة الآخر (ويكتب آ)، حيث نعيّن تحت اسمه مكاناً أساسياً لبنية الرمزي. هذا الآخر مطلوب لموقعة مسألة اللاوعي عن حق حقيق، أي لإطلاق لفظ البنية عليها، [وهو لفظ] يجعل كلّ ما يتلو من العصاب مسألة لا وهماً: وذاك تمييز يبرز كون الذات لا تمارس أوهامها إلا لـ«الالتفاف على المسألة».

ليس هذا الآخر، وهذا ما قلته مراراً وتكراراً، سوى الضامن لحسن النية الذي ينبغي إثارته، ولو من طرف الخدّاع، حالما يتعلّق الأمر لا بهجومات الصراع أو الرغبة فحسب، وإنما بعَقْد الكلام.

خارج مكان الآخر لا يمكن للمحلِّل [النفسي] أن يتلقّى تنصيب التحويل (transfert) الذي يؤهله للعب دوره المشروع ضمن لاوعي الذات، [ويؤهّله] لأن يأخذ الكلمة ثمة في تدخلات مناسبة لجدل تتحدّد خاصيته الجوهرية من خلال الذاتي (le privé).

إن أي مكان آخر سيردّ المحلِّلَ إلى علاقة ازدواجية لا مخرج لها سوى جدل الإنكار، والنفي، والاستلاب النرجسي التي يطرقها فرويد ضمن جميع أصداء مؤلفاته [مردّداً] أنها من فعل الأنا.

والحال أن التحليل النفسي [الرائج] في أيامنا هذه يزعم تدوين آثاره ضمن طريق [تستهدف] تعزيز الأنا، من خلال لغو شامل حول الدافع الذي جعل فرويد يعيد إدخال الأنا ضمن مذهبه، أي انطلاقاً من النرجسية، وليفضح ثمة الخلاصة [الناتجة] عن التماهيات الخيالية للذات.

في تصـوّر يحمل من التضاد مثلما يحمل من الرجعية، يُعتقد أن الأنا يشكّل الجهاز الذي تنتحله علاقة بالواقع، بحيث لا يكون لمفهومه السكوني أية علاقة بمبدأ الواقع الذي أسّسه فرويد في علاقته الجدلية بمبدإ اللذة.

وانطلاقاً من هذه النقطة، لم يعد الهدف سوى إعادة إدخال انحيازات الانحرافات الخيالية التي يحدثها الوضع التحليلي لدى الذات، في [إطار] الحدود الواقعية لهذا الوضع الذي يعتبر «بسيطاً جداً». ولعل إثارته لهذه الانحيازات تدفعنا إلى الشك في هذه البساطة، إلا أنه ينبغي لنا أن نعتقد، من وجهة نظر الواقعي، أنه بسيط فعلا، بل بسيط بها يكفي لكي يبدو منغلقاً نوعاً ما، مادام أنه ليس ثمة تضحيات لا ينمّ المحلّل عن استعداده لها ليتفاداه.

وتلك تضحيات خيالية صرفة لحسن الحظ، إلا أنها تضحيات ستكون فريسة لرضاع (fellatio) خيالي ـ هو البديل الغريب للبنوة(feliatio) الرمزية ـ مروراً بإلغاء المسافة المزعجة [والفاصلة] عن الموضوع الذي يشكّل كلّ داء العصابي، ووصولا إلى الإقرار المتبجّح بالتواطؤات المواتية التي يُتعرّف عليها ضمن التحويل المضادّ، وعلى أساس التيهانات المتعثّرة، تيهانات تهمّ شروط التعلّق، والطريق الأنسب لتعويض الكبت (وذاك لفظ غائب لدى فرويد)، دون أن ننسى لدى الأطفال المفقودين، جولات أغرب، في إحالة على الخوف مثلا، خوف قد يقنع ـ قصد جعل أية بلورة دالّة للخُواف وكأنها لم تكن ـ بشبيه مثالي بالإنسان لتقطيره العلاجي، إذا كان بإمكان [تلك] الحلقة من تصريف الأدرينـالين، التي يفتقدها تعزيز جهاز الأنا، أن تعطيه بعض المصداقية. وتتجلّى الحقيقة عادة، في هذا الحدّ الأقصى من حدود العبث، من خلال تقطية، وذلك ما حدث فعلا عندما نسمع [خطاباً] دامعا موجّها إلى الطيبوبة، يا إلهي!

إن هذا الشعار داخل النظرية يجلو، على أية حال، مقاومة يواجه بها التحليل المحلّلَ، مقـاومة لا يمكننا إلا أن ننصح هذا الأخير بأخذها بعين الاعتبـار، ليحسب حسـابها و[يميزها عن] مقاومته الخاصّة في تجلياتها لدى محلّليه. وذلك بمناشدتنا السماء أن تكون رؤوفة بهم أكثر من رأفتها بالتحليل، حيث يمكنه أن يقول عنه، إلى اليوم، ما قاله أنتوني (Antony) عن عشيقته:

«كانت تقاومني فقتلتها».

والحسن الحظ ليست لوحة ممارسته بهذه القتامة. [إذ] لا يمكن لأحد تتكرّر أمامه دائماً، فوق السور، وفي موعد معلوم كتابة [هذه] الكلمات: «Mané, Thécel, Pharès» ، وحتى لو كانت مكتوبة بالحروف المسمارية، ألا يرى فيها سوى كعيبات (astragales) وإكليليات (festons) بصورة لا نهاية لها. وحتى لو قال ما سيقرأه كما تقرأ [العرّافة] فنجان القهوة، فإن ما سيقرأه لن يكون أبداً شديد الغباوة، شريطة أن يقرأ، وحتى لو كان فعله مثل فعل السيد جوردان (M. Jourdain) ، [أي] لا يعرف ما هي القراءة.

ذلك أن أحجار [عالم المصريات] ماريت (Mariette) لا تنقصه هنا ليصوّب قراءته، ولو لم يكن ذلك إلا ضمن الـ«دفاعات» الجلية، دون الذهاب أبعد من التعابير اللفظية الصادرة عن الذات. ولعلّه لن يعلم بمن يلوذ ليعلّل هذه الدّفاعات، [بل] وقد يلتبس عليه تصوّره للرّباط اللطيف الذي يجمع نصّ الطرس (palimpseste) إلى النصّ الذي يعيد تناول أشكاله وألوانه، واضعا لطخته على الموروث. ولن يكون بإمكانه أن يمنع حياة غريبة تكوّنها المقاصد، من أن تبرُز من هذا التمرين [الخاصّ من تمارين] البصيرة. ومن ثم، سيجد نفسه مرميا به، رغم أنفه، في قلب تلك الارتباكات الخاصة بالقيادة الروحية، وهي ارتباكات تبلورت، منذ قرون، على طريق لزوم الحقيقة، لزوما يرتبط بتشخيص لذلك الآخر، وتشخيص قاس لاشك، إلا أنه [تشخيص] لم يسبق له - خلال كدّه لإخلاء المجال من أية عاطفة أخرى، ضمن الكلي أو القلوب - أن سبر ثناياها سبراً مفرط السوء. وهذا يكفي لجعل التحليل النفسي يتطوّر ضمن منطقة لم تنظر إليها سيكولوجيا الكلية إلا من خلال منظار صغير.

هذا ما يجعل[هم] أكثر ألغازاً، حيث أنهم يعتبرون أنفسهم، بدءاً، في غنى - باسم ما لا أدريه من صورة ساخرة للنقد الاجتماعي - عن أن يسائلوا، في مستوى أبعد، بنية فرعية يعتبرونها مماثلة للانتاج، في ذات الوقت الذي يعتبرونها فيه طبيعية - وبعد ذلك، حيث أنهم يضطلعون بمهمة إرجاع الكلّ إلى حظيرة علم النفس المذكور، ويسمّونه بالمناسبة علم النفس العام؛ بحيث تكون النتيجة هي شلّ أي بحث عبر اختزال مشاكله في عبارات متنافرة، بل

وعبر جعل التجربة غير صالحة لكثرة ما أصابها من التشويه.

لا شك أن مسؤولية التحليل النفسي ضعيفة في هذا النوع من القرحة (chancre) التي تشكّلها الأعذار المتواترة من النزعة النفسوية، في مجال يغطّي لامسؤوليته، بما كانت تحمله كلمة: ليبرالي، من دلالة.

ولا تتجلّ المسألة الحقيقية في كون هذا الاشتقاق المُجذب للبحث، وهذا التواطؤ المفسد للفعل، يلقيان تشجيعاً ومساندة في الاستقلالات المتسلسة التي عرفها النقد ضمن ثقافتنا؛ [بل تتجلّى] في كونهما تجري رعايتهما وحمايتهما، ضمن التحليل النفسي، بل إن المؤسسة ذاتها تغذيهما: وهي التي تميّز - لا ينبغي لنا نسيان ذلك - من خلال القصد الذي عبّر عنه فرويد صراحة، جماعة المحلّلين [النفسيين] عن مجمع علمي، مؤسّس على الممارسة الجماعية. ونقصد بذلك: الجمعية الدولية نفسها، التي أسّسها فرويد ليصون نقل اكتشافه ومنهجه.

فهل تراه أخطأ هدفه؟

للإجابة على السؤال، فلنذكّر، باديء ذي بدء، أنه لم يسبق لأي «معهد» تحتضنه هذه المؤسسة راهنا عبر العالم، أن حاول حتى جمع حلقة الدراسات التي حدّد فرويد، مراراً وتكراراً، [جملة] وتفصيلا، قصدها ومداها باعتبارهما يستبعدان أي بديل - حتى لو كان بديلا سياسياً - [يستهدف] إدماج[ها] ضمن التعليم الطبي الرسمي، كما أمكنه رؤيته في عصره، على سبيل المثال.

إن التعليم ضمن هذه المعاهد ليس سوى تعليم مهني، ولا يُظهر، باعتباره كذلك، وضمن مقرّراته، أي برنامج أو هدف [يتجاوزان البرنامج والهدف] - الجديرين بالاطراء لا ريب - اللذان تضعهما مدرسة لأطباء الأسنان (لم يجر قبول هذه الإحالة فحسب، بل جرى النطق بها من طرف المعنيين بالأمر أنفسهم) نصب أعينهما: ومع ذلك، فإن ما يتعلّق به الأمر هنا، في هذا الصّدد، لا يتجاوز تكوين الممرّض الكفء أو الخادمة الاجتماعية؛ [أما] من يشيعون التكوين فيها - وهو تكوين عادة ما يكون، لحسن الحظ، أعلى مستوى بأوروبا على الأقل - فيستمدّونه من أصل مخالف دائماً.

ومن ثم، ليست هذه هي المسألة. إذ ليست المعاهد هي المؤسسة، ولعلّه ينبغي لنا إنجاز تاريخ هذه الأخيرة لكي نمسك فيها بالمستتبعات التحكّمية التي تظل التبعية الخارقة للعادة التي كرّس فرويد ذريته لها قائمة عبرها، لدرجة أننا لا نكاد نجرؤ، بهذه المناسبة، على نعتها بالتبعية الروحية.

لقد سبق لي، في مجال غير هذا، أن ذكرت الوثائق البيوغرافية التي تتيح لنا أن نخرج بالخلاصة القاضية بأن فرويد كان قد تعمّد هذا؛ إلى درجة أنه وافق صراحة على أن تراقب هيئة سرية [كلّ] من كان يعهد لهم بأعلى المسؤليات، [وذلك] من خلال كونه أورثهم تقنيته فحسب.

لا يصعب علينا أن نظهر مدى الازدراء الذي يحس به فرويد حيال البشر، كلما تسنّى لعقله مواجهتهم بذلك العبء الذي كان يعتبره فوق إمكانياتهم. إلا أن هذا الازدراء كانت تعزّزه، في تلك اللحظة، التخلّيات المتكرّرة حيث قاس اللاتلاؤم الذهني والخلقي الذي كان يشكو منه تلامذته الأوّلون. [مع أنهم] كان لهم عقول وطبائع كان واضحاً [بما لا يدع مجالا للشك] أنها تتجاوز، بكثير، أحسن من انتشروا، منذ ذلك الحين، حاملين مذهبه عبر العالم، كما تتجاوز جمهورهم. مع أن قلة الإيمان لا تتلقّى من هذه الواقعة الأخيرة أي تصديق، مادامت [قلة الإيمان هذه] تمضي في اتجاه التأثيرات التي تفترضها.

ومن ثم، أعتقد أن فرويد حصل، هنا، على ما أراد: [أي] على صيانة شكليّة صرف لرسالته، وتتجلّى في روح الثقة التبجيلية التي تجري أوضح التزويرات [تحتها]. وبالفعل، ليس ثمة من هفوة ترد في الركام الغث [المنتمي] للأدب التحليلنفسي، ولا تحرص على إحالتنا على نصّ لفرويد، بصورة أننا قد لا نعثر، في العديد من الحالات، على أيّ أثر للكفاءة التحليلية للعمل، وعلاوة على ذلك، لو لم يكن مؤلفه من المنخرطين في المؤسسة.

بفضل ذلك، ـ وهذاما لا ينبغي لنا الشك فيه، نظراً لشروط تلك المرحلة التاريخية ـ ظلت مفاهيم فرويد الأساس راسخة لا تتزعزع. [إذ] هي مدينة بقيمة كونها دوالا غير حاضرة، لواقع أنها ظلت غير مفهومة في جزء كبير منها.

وأعتقد أن فرويد أراد أن تسير الأمور على هذا المنوال، إلى يوم قد يجري الإقرار أخيراً بهذه المفاهيم ـ التي أظهرتْ مدى سبقها للعلوم الإنسانية الأخرى ـ في ترتيبها المرن، إلا أنه ترتيب يستحيل خرقه دون فكّها.

هذا الأمر جعل الكبت الذي خضعت له الحقيقة التي كانوا يحملونها أمراً لا مفرَّ منه، كما [سبّب] تنافر الأصوات الذي تشكّله حاليا خطابات الصمّ التي تتبادلها، ضمن نفس المؤسسة، جماعات، [بل ويتبادلها]، ضمن هذه الجماعات، أفراد لا يتفاهمون فيما بينهم حول معنى لفظ واحد من الألفاظ التي يطبقونها تطبيقاً دينيا في إيصال تجربتهم وقيادتها، مع أنها خطابات تخفي تلك التجليات المخجلة للحقيقة، تجليات تعرّف عليها فرويد في صيغة عودة المكبوت.

إن أية عودة لفرويد يكون موضوعها تعليما أهلا بهذا الاسم، لن تحدث إلا عبر الطريق التي تتجلّى عبرها أخفى الحقائق ضمن ثورات الثقافة. هذه الطريق هي التكوين الوحيد الذي بإمكاننا أن ندّعي نقله إلى من يتبعوننا. وتسمّى: أسلوباً.

جاك لاكان

بيرجي: أشكر الدكتور لاكان على هذا العرض القوي جدا، والمليء جدا، والحيّ جدا.

أعتقد، سيدي، أننا بعد سماعنا لك، لا يمكننا أن نقنع بتحليل نفسي مفرط البساطة: إنك تدعونا لبذل المجهود الذي سيرفعنا إلى تحليل نفسي معقّد، إلا أنه تحليل نفسي غني، تحدوه رغبة في الانفتاح على العلوم الانسانية. تدعونا إلى الانتقال من الفهم البسيط للرموز إلى فهمها التكويني، ولا تتردّد، قصد تشجيعنا على ذلك، في إعطائنا تفسير التحليل، والقيام بتحليل المحلّل النفسي تحليلا نفسيا...

ويوجد في هذه القاعة كثير من الزملاء الذين جعلوا من هذه الموضوعات الهدف الرئيسي لتأمّلاتهم، وأعتقد أن لعدد منهم ملاحظات سيطرحونها.

لاغاش: أشكرك، سيدي الرئيس، على تشريفك لي بإعطائي الكلمة كمتدخّل أوّل، وإني لأضم تهانئي إلى تهانئك على العرض الجميل الذي سمعناه.

عندما يقرأ [بعض] الفلاسفة مؤلفات تحليلنفسية، وكذلك الأمر بالنسبة للمحلّلين النفسيين الحاملين لبعض التلاوين الفلسفية، فإنهم لا يكونون راضين تمام الرضى عن الفلسفة التي يعثرون عليها ضمن التحليل النفسي، أو حول التحليل النفسي؛ إلى درجة [أنهم] يحلمون أحيانا بتحليل نفسي مطهّر من أي عنصر فلسفي [دخيل]، تحليل نفسي لن يكون سوى مجموع الحلول التي عثر عليها المحلّلون النفسيون في مواجهة المشاكل التي كان مرضاهم يطرحونها عليهم. وبالمقابل، فإن تفكيرا شخصيا كالذي [أظهره] الدكتور لاكان من شأنه أن يصالح المحلّل النفسي مع بعض المتطلبات الفلسفية، ويقنعنا بأنه إذا كان بإمكان التحليل النفسي أن يستهدي بالفلسفة بصورة

مثمرة، فلا يمكن للفلسفة بدورها أن تتخلف عن التساؤل حول التحليل النفسي.

وثمة نقط عديدة ضمن عرض السيد لاكان قد يكون من شأنها إثارة نقاشات، وعلى رأسها طريقته في فهم فرويد. ومهما تكن الأهمية التي أولاها [هذا الأخير] للّغة، وعلاقات الدّال بالمدلول، فإن أعماله تحمل طابع الواقعية «الطبيعية» مع ذلك. لقد أحال السيد لاكان مرارا على غرائز الموت، واضطرار التكرار. عندما يتكلم فرويد عن ذلك ضمن «وراء مبدإ اللذّة»، فإنه يفعل ذلك، في أغلب الأحيان، في عرف هذه الواقعية الطبيعية التي ذكرتها. وعندما يؤوّل السيد لاكان التكرار في ضوء شكلانية منطقية - رياضية، لم يعد الكلام لفرويد، وإنما للاكان. فلا نؤاخذه على ذلك. فأفضل التلامذة ليس دائما أكثرهم وفاء، ولن نملك سوى تهنئة لاكان على كونه عثر لدى قراءته لفرويد قراءة متأنية جدا، ولعلها قراءة مفرطة في أناتها أحيانا، على موضوعات للتفكير الشخصي.

النقطة الثانية: يكمن أحد التوجهات الكبرى ضمن فكر لاكان في نقده لطريقة [معينة] في فهم التحليل النفسي، [طريقة تنحو] نحو النزعة الطبيعية السببية. لقد سبق لنا، ولسنوات خلت، أن قرأنا نقدا للنزعة الطبيعية السببية لدى فرويد، ولا نملك سوى الإعجاب بكون [كارل] ياسبرز (K. Jaspers) استطاع، سنة 1913، وضمن مؤلفه «علم النفس المرضي العام»، أن يكون على ذلك القدر من بعد النظر. فالتمييز الذي يقيمه بين التعبير المباشر والتعبير غير المباشر، والتصور القاضي بدلالة مزدوجة ضمن التعبير غير المباشر، أعطيا أدوات صالحة جدا لصياغة اكتشافات فرويد ضمن منظور علاقات الدال بالمدلول. ولا يمكننا سوى الاتفاق مع لاكان فيما يخصّ أهمية هذه العلاقات. إن الحقل التحليلنفسي حقل دلالات. وإنا لنلاحظ، في غالب الأحيان، بعض المرضى يتوقّفون، ويتردّدون، ويتساءلون، ذلك لأنهم يخشون أن يقولوا للمحلّل النفسي شيئا غير صحيح، وكما لو كانت الحقيقة التحليلنفسية تقع في سطح صحّة تحقيق صحفي، لا في سطح الدلالات التي تتطوّر من خلال حوار المحلّل مع محلّله النفسي.

ومن ثم، فإننا لا نصل بعد - من خلال الأهمية التي يعطيها لاكان

للبيذاتية (intersubjectivité) باعتبارها حاملة للمعنى - إلى ما هو أكثر شخصية في موقف لاكـان. وهو في رأيي نوع من التعالي يعطيه للغة، ويعطيه أيضا لمجموع الدوال ولمتتاليتها. وينتهي هذا التعالي بالاحتواء على العُقد التي كان فرويد ينسب تكرارها، من جيل إلى جيل، إلى التكوين النوعي، أو ينتهي بلعب دور مماثل لدور النماذج الأصلية لدى يونغ (Jung).

ومهما يكن أمر هذه المقارنات، يبدو لي أن هذا النوع من التعالي الذي ينسبه لاكان إلى اللغة هو الذي يشكل أكثر اللحظات خصوصية ضمن فكره.

لاكـان: إن الحوار مع زميلي لاغاش مثمر دائما بالنسبة إلي، لدرجة أنني أتابعه دون انقطاع، وعلى طوال سنوات عملنا المشترك. ولهذا السبب بالضبط لعلّ جوابي سيكون أقصر مما ينبغي، ألست اليوم متعطّشا إلى تدخلات أخرى؟.

أجيب، بادىء ذي بدء، بأنه لم يكن في مقدوري قول كل شيء في عرض مثل هذا.

ولا أدري إن كان لفظ «واقعي» هو اللفظ الصالح لمقابلته مع ما أتصوّره وأعلّمه من فكر فرويد. وسأطلب بالتأكيد تدقيقات من لاغاش حول ما يعنيه عندما يستعمل هذا اللفظ. ولتبرير الاستعمال الذي سأجريه شخصيا [على هذا اللفظ]، فإنني سأذكّر بالتمييز الذي افتتحت به الأعمال العلمية لجمعيتنا الجديدة: أي التمييز بين السجلات الثلاثة، سجلّ الرمزي، وسجلّ الخيالي، وسجلّ الواقعي.

بإمكاننا، بكل تأكيد، وخارج المنظور الفرويدي أن نتصور أن الانسان ينبغي له، ليكون موضوعا للنظام الرمزي الذي يفرض نفسه عليه باعتباره مشكّلا فعلا، وطبقا للقانون المشكّل لهذا الموضوع، «أن يصير لا شيئا»، وهو الأمر الذي يُدخل ضمنه إمكانيات كثيرة، ليست طبيعية إلا قليلا، كما ينبغي له أن يتصوّر هذا الموضوع، الذي هو أناه، منتمياً إلى نظام آخر، لأن مبدأه موجود ضمن النظام الخيالي ولأنه يتشكّل، طبقا لتجارب هذا النظام، باعتباره تراكما من الأسمال المفترضة (وعلى أية حال، فإن «فلسفة الملابس» ليست وليدة الأمس!). إلا أن فرويـد يضيف رباطا جوهريا كان ناقصا بين هذين النـظامين، [رباطا] يتعرّف عليه في صميم تجربته، ألا وهو اكتشافه لحقيقة

وإلحاح التأثيرات الرمزية الصادرة عن اللاوعي ضمن الذات، بصورة ينبغي للذات معها أن تبرز ما هو واقعي ضمن الانســان، لا من خلال هذين النظامين فحسب، وإنما وسط خيوط المؤامرة التي ينسجانها خارج الذات.

بإمكان تحليلنا لهذا الأمر أن يكون ثمينا جدّا لإبراز هذا الواقع. فهل معنى ذلك أن هذا هو الحقل الذي تمارَس فيه سلطته؟ لا، بكل تأكيد، بل يهمّنا التذكير بأن حدودها تقع في هذا الجانب. وأنا أوّل من يقرّ بوجود عناصر يمكن تسميتها عناصر فطرية، مادمت أذكّر المحلّلين بأن هذه العناصر تشكّل حدّ الحقل الخاصّ بهم، وأنه ينبغي لنا، كي نعطي هذا الأخير معناه الاجرائي، معارضته بحقل الواقع وتحليله، كما يمكننا التذكير به ـ سأقول ذلك، دون حياء، ودون خجل لفظي مصطنع، ـ باعتباره حقل الحقيقة. ذلك أن اكتشاف فرويد ليس سوى أنه أظهر ـ من زاوية تجريبية غير مطروقة، زاوية من شأنها أن تحوّل فكرنا ـ أن لهذه الحقيقة تأثيرا فعّالا وأن قوتها الخاصة بها والطرق التي تنتحلها للظهور تمضي أبعد بكثير مما يمكننا تصوّره، مادامت تصل إلى حدّ شدّ انتباه الفسيولوجيا ذاتها، أي إلى أن تقوم بتدخّل متميّز ضمن الواقعي.

أما فيما يتعلّق بهذا الحقل الواقعي، فأنا واقعي بنفس الفظاظة، ونفس السذاجة التي كان بها فلاسفة «الحسّ السليم». فـ«الواقع هو الواقع»! إلا أن الأمر الذي يكشفه لنا فرويد، وهو أمر عجيب جدا، مع ذلك، هو أن بهذا الشيء المخالف جدا للواقع، هذا الشيء الذي يسمّى الحقيقة، فعلا تكون بموجبه مستقلّة عن الذين يحترفون البحث عنها.

بتعبير آخر، إن الطريقة التي يجري بها دخول سؤال الوجود إلى العالم، أي سؤال: «ما أنا ضمن العالم؟»، ليس دائما سؤالا ذهنيا. إن الفيلسوف يتمرّس على ذلك، إلا أن هذا النوع من الحظوة والإكليل اللذين كسبهما في ذلك ـ وهذا أمر يثير الاستغراب ـ، سيكون مضطرا إلى اقتسامهما لصالح العصابي، الذي يشكل كلّه، من رأسه وإلى أخمص قدميه، السؤال، بل والسؤال الذي أخذ شكلا. فبخلاف المنحرف، الذي يحتضن المزقة التي أتاح له الكلام نزعها من حجاب مايا (Maia) ليجعل منها موضوعا لإشباع [شهواته]، يكون العصابي هو السؤال المتمفصل على ما وراء الحجاب. وهذا

لا يستتبع أنه يعرف كيف يمفصل بنفسه هذا السؤال! بالطبع، إذا كان اسمه غوته، فإنه يحاول ذلك جاهدا، بل بإمكاننا القول إنه يتوصّل إلى ذلك، وأن هذه الولادة لسؤال كينونته هي أجمل مثال يمكننا إعطاؤه خارج التحليل، أي الاعتراف باللاوعي باعتباره كذلك.

والجميل في الأمر، من جهة أخرى، هو أن المحلّلين عندما يلامسون مشكلا مثل هذا، فإنهم يفعلون ذلك بصورة تبلغ من الرعونة درجة يطير [من جرائها] من بين أصابعهم.

وليكن عزاؤنا في أننا نفكر أن ما نقرأه ضمن الدراسات التحليلية حول موضوع الشاعر أو الفيلسوف، يبرهن لنا أن المحلّلين النفسيين يهتمون بالأمر من حين لآخر. ورغم أن هذا الاهتمام تعس، فإنه يؤكّد لنا، على الأقل، أنهم قرأوا، جزئيا على الأقل، المؤلّف الذي يتكلمون عنه، وفي ذلك ربح لمرضاهم، مادام يدخل في إطار نظام تكويني أساسي للفعل التحليلنفسي ذاته، ولا يمثل ما يسمّىٰ «التحليل النفسي التطبيقي» بصورة غير دقيقة.

فيما يتعلّق بياسبرز، فلاغاش يعلم جيّدا أنني لا أحمل له تقديسا! وهذا هو السبب الذي جعلني أتجنّب الاستشهاد به.

أما فيما يتعلّق بذلك التمسّك الكبير الذي يظهره المرضى بالحقيقة، والذي يعطينا عنه لاغاش صورة مثيرة جدا من خلال التردّدات التي يظهرونها حال دخولهم فيها، ومن خلال تصريحهم بشيء ما، فذلك ناتج، وبكل بساطة، عن الحقيقة بلا زيادة، حيث تظهر لنا ذات الاوالية، أو، إذا أمكننا القول، التشابك الذي يدخلون عبره إلى التحليل. ذلك أنهم إذا كانوا ضمن المواضعة التي تحرّر كلامهم من كلّ إكراه، يقدّمون شيئا ما، ومهما تكن النتائج، فإنه ينبغي لهم أن يأخذوا ذلك بعين الاعتبار، سواء تعلق الأمر بتصحيحه أم بتأكيده. ما قيل قيل (ce qui est dit est dit)، هذا وحده ما أسميته تعالي اللغة: ما قيل قيل، وحالما يجري قوله، يصبح ذا وزن.

إن هذا النقل للخطاب ضمن اللاوعي، أي في صورة مرموزة (cryptogra-phique)، هو الذي يتيح لنا وحده تصور الاحتفاظ بحقيقة تاريخية عبر الأجيال: ذلك أنها بإمكانها، ولو أنها لا تكون مقولة ضمن ذلك الخطاب، أن

ترد في بنية قوله. وذلك، على الأقل، هو ما يفرضه علينا ما سلّم به فرويد من تلك الحقيقة التي يشكّلها، في نظره، اغتيال موسى، ضمن «موسى والتوحيد». ذلك أن أي توارث للنظام الخيالي، أي توارث مؤسس على انطباع نفسي، سيكون، إذا ورد تحت قلم فرويد، من أشد الأمور بلبلة. إذا مات موسى مقتولا، فإن ذلك غير منقوش، قطعا، في مكان ما في أعماق جميع اليهود الروحية.

على أية حال، كيف يقبل فرويد بذلك، وهو الذي كان يعتبر النموذج الأصلي ليونغ دفعة للاعقلاني ضمن الفكر؟ ومن الواضح أن عقيدة فرويد ليست معقولة وعاقلة فحسب، وإنما هي [أيضا] عقلانية.

ومن ثم، لا تفرض حقيقة اللاوعي نفسها باعتبارها عمقا واقعيا لا يمكن التعبير عنه. هي حقيقة لأنها تنتج حسب قانون الحقيقة ضمن بنية لغوية، لكونها حقيقة متمفصلة، فكل مفصلة لغوية كافية لحملها. ولا حاجة بنا لعبور حربين حتى نعرف أن حقيقة مراقبة، مكرهة، ومضطهدة [يمكن] قراءتها ومعرفتها، كما يمكن قولها من خلال قول أي شيء آخر، ومن خلال الكلام عن أي شيء زيادة أو نقصانا.. بل وحتى مبالغة، مع شيء من المبالغة، بل وحتى سخافة جميلة. أليس هذا تغييرا يمكننا أن نسمع [صوت] الحقيقة ضمنه بصورة غير قابلة للطعن، حتى ولو كان ذلك في شكل نقيضها.

قال: لقد طلبت الكلمة بعد كثير من التردّد. وأعجبت بعرض الدكتور **لاكان**، لعلّني أعجبت أكثر بما قاله في ردّه على ملاحظات السيد **لاغاش**. وأنا مدين له بالشكر لكونه كان السبب فيما قيل مؤخرا. وإني لأتساءل فيم إذا كان عليّ أن أتكلّم. فما يفهمه السيد **لاكان**، لا أفهمه، ويبدو لي أنّني أعتقد بأنني أفهم ما يقول إنه لا يفهمه...

لاكان: بالعكس، إننا في أحسن الأحوال [المناسبة] للنقاش. ومادام أحد الشروط العادية للحوار هو سوء التفاهم، فبإمكاننا التفاهم، حالما نشرع في تبينّ ذلك.

قال: في لحظة ما، قلت: «إننا لا نرى لماذا سيساهم تمظهر انزياح ما في تعزيز الأنا».

شخصيا أرى جيدا لماذا يمكن لتمظهر انزياح ما أن يساهم في تعزيز الأنا، ولكنني، مادمت أفهم ذلك، فإننا أحتمل أنني لا أفهمك جيدا. ومن ثم، أجدني أمام صعوبة: فما قلته عن الأنا، [أي] ما هو عرقلة، لا يمكنه أن ينطبق على المحلّل النفسي. وتقول إن أنا المحلِّل نفسيا هو، في النهاية، أنا المحلِّل النفسي. إلا أنه ينبغي لنا، عندئذ، أن نسلّم بأن أنا المحلِّل نفسيا ليس عرقلة بالنسبة للمحلّل النفسي، بينما [يشكل] الأنا في ذاته عرقلة.

سجّلتُ أيضا لفظ «عدوان المحلّل النفسي». وأعتقد أن التحليل النفسي فعل عدواني مميَّز. هذا العدوان، كيف [يمكن] تفسيره؟ إنني أترك للمحلّلين النفسيين عناء الإجابة على ذلك!

من جهة أخرى، تكلمتَ لنا عن ازدراء الانسان لدى فرويد، وهو ازدراء يتمّمه، دون شك، حبّ كبير للانسان.

ولكي ننتقل من ذلك إلى شيء أكثر خصوصية، إلى مثال (Signorelli) - لم أعد أتذكر النصّ -، إلا أنني أعتقد أن ثمة وسيلة لنفهم، دون التفكير في الموت، كيف أن كلمة «سنيور» «Signor» شطبت كلمة «Signorelli» ضمن الذهن. وبالطبع، ينبغي لنا معرفة جميع التمثلات التي عبرت، في تلك اللحظة، ذهن فرويد. ففي أغلب الأحيان، وعندما لا نعثر على كلمة ما، [فمردّ] ذلك لا يعود إلى كوننا فكّرنا في شيء فظيع، وإنما مردّ ذلك لكون الكلمة أُخضعت لاستعمال آخر، و[أصبحت] معاقة بحكم الاستعمال الذي أخضعت له، وهو استعمال أكثر تواترا...

وقرأت ضمن عرضك أن ثمة ثنائية بين الدال والمدلول. بالنسبة لي، إن الدّال مدلول بدوره.

قلتَ، من جهة أخرى، إن ثمة ثنائية بين المحلِّل والمحلَّل؟ إذ ذاك تساءلتَ: هل ثمة تطابق ممكن بين [هذين] التفرّعين الثنائيين؟ لعلّ المحلِّل يرى الدّال والمدلول، ولا يرى المحلَّل سوى المدلول؟ وستقول لي إن كان ما أقوله سخيفا أم لا.

يروق لي أن أرى كيف يتطابق كل ذلك، أي التوليف...

هذه الليلة رأيتُ حلما. حلمت بامرأة صغيرة جدا، وسوداء جدا، وكان اسمها ميلاني كلاين.

لاكــان: بدءا ثمة شيء من صنعي أنا بكل تأكيد، إلا أنه شيء كانت نتيجته ـ وستغفر لي ذلك ـ هي التجاهل المميّز لما قلته. بالفعل، لقد أشرت إلى هذا التأكيد باعتباره داخلا ضمن الأخطاء التي استقرّ فيها التحليل [النفسي] منذ فرويد، وباعتباره نتج بصورة ثابتة، [أي التأكيد] القاضي بأنّ أنا المحلل ـ بعيدا عن كونه عرقلة في وجه التحليل ـ سيحظى، بالفعل، بامتياز، وكما لو كان ذلك حظوة [خاصة]، أن يكون في مقاس كلّ واقع يمكن مساءلتها ضمنه. والحال أنني احتججت على ذلك بالضبط.

والآن، لم يكن بإمكـاني قول كلّ شيء. بصـدد نتـائـج التحليل التعليمي، مثلا. ويبدو لي أنه مبالغة ليس بعدها مبالغة أن نقول، وكما نسمع ذلك، إن التحليل التعليمي قد يجعل من المحلّل شخصا متحرّرا تماما من الكثافات العاطفية. فأنا لا أعتقد أي شيء من ذلك فحسب، وإنما يتضارب ذلك تحديدا مع كلّ ما قلته عن قيمة وحقل التحليل [النفسي]، الذي لا يمكنه إلا أن [يسلّم] بأن يظلّ الأنا مستلبا بصورة لا رجعة فيها، مادام أنا؛ ذلك أن طبيعته تقضي بأن يكون كذلك. إننا أشقياء جدا بكوننا نملك أنا. هذا لم يقله لا فرويد ولا أنا. بل ثمة شخص اسمه هيغل أظهر ذلك في أكثر من زاوية، وإذا كنت قد استطعت أنا مفصلة بعض الأشياء الصغيرة التي تؤكد ذلك ضمن ميداني، فإن القراءة التي قمتُ بها، قديما، لعمل السيد قال حول الوعي الشقي مثلا، ليست غريبة عن ذلك، كما احتمل.

ومن ثم، فإن الرجوع إلى تلك المعطيات الأولى التي ظلت غير مزعزعة فحسب، بل أكّدتها التجربة، أمر يبدو لي أن من شأنه إقصاء أي نوع من سوء التفاهم.

أما مسألة نسيان اسم سنيوريلّي (Signorelli) وكلّ ما يمكننا استنتاجه منها، فينبغي لنا دراستها في النصّ وبصورة جماعية. وفي الحقيقة، أنا مستعدّ للتسليم بجميع التحفّظات التي يطرحها العالم النفسي حول موضوع تأويل الحالة. وما أردت الاشارة إليه قبل قليل هو، [بكلّ] بساطة، أن فرويد يتصوّر

إواليته، وبالطريقة التي أنجزها بها، انسجاما مع أطروحتي، باعتبارها سحبا للدال «Signor» ، لصالح جزء من الحوار، جزء أصبح خفيا لأنه مكبوت.

فيما يتعلّق بموضوع الدّال والمدلول، فإنني لن أقبل بتاتا بتلك التغطية الثنائية، التي تقترحها عليّ، بين هذا الزوج من جهة، والمحلِّل والمحلَّل من جهة أخرى. إن العصا التي تمدّها لي قصد المساعدة لا تبدو لي سهلة الاستعمال أبدا.

أما فيما يخصّ وظيفة الأنا، ضمن التحليل [النفسي]، وتصوّر الأنا، وبدءا حول ما قلته عن الأنا، [أي] ما يجعل من التحليل [النفسي] علاقة ثنائية بين أنا وأنا آخر قد يكمن بالنسبة للذات في موقعة التكاثر الخيالي، الذي سبّبه التحليل [النفسي]، [موقعته] بالنسبة إلى ذلك الأنا المثالي، ذلك الأنا الذي تقاس به جميع الأشياء، وهو ما قد يكونه أنا المحلِّل [النفسي]، فيبدو لي أن هذا يحمل في ذاته، ومسبقا، تفسيرَ لماذا أرفض لا إمكان تكنيك معين، وإنما أرفض قصر التحليل [النفسي] على مرماه. ذلك أنه لا ينبغي لنا أيضا الاعتقاد بأن المحلّلين [النفسيين] يطبقون ذلك. [بل] هم ينظرون لذلك بصورة فظّة.

ومع ذلك، لديهم تقاليد، والمعطيات الأولى للتكنيك التحليلي موجّهة كلّية توجيها معاكسا لذلك. هكذا يجدون أنفسهم، وبصورة غريبة جدا، يُمذهبون ممارستهم في اتجاه معاكس كلية لما يقومون به. ومع ذلك، يبقى أن هذا الجانب المنحرف من النظرية انحرافا شديدا يفتح الباب في وجه بعض التعثرات التقنية.

لا يمكن لي التوسّع [أكثر من ذلك]. فلست ضمن تجمّع من خبراء [المداواة]، ولا يمكننا النقاش حول النتائج إلا بمحضر المستندات، مهما تكن كارثية ظاهريا. ومن ثم، لقد عدت مؤخرا، وضمن حلقتي الدراسية، إلى ملاحظة جديرة بالاهتمام، حيث نقف على تمظهر أعراض عابرة مثل هذه، وحيث نتساءل لمعرفة كيف حدث ذلك [فيما قبل]، ومادمنا لا نخلو من هوائيات، فإننا نحدس، بصورة جيدة بما يكفي، الخاصية الدالّة على تدخّل مشكوك فيه، ولكن حيث يبدو أن ثمة من يتجاهل أن كلية موقف المحلِّل

تتجلّ بصورة لا يمكن لنا معها إلا الاستغراب من كون النتيجة لم تكن أتعس مما كانت عليه.

أما بالنسبة للأنا باعتباره وظيفة توليفية مزعومة، فليس لديّ [ما يكفي] من الوقت لكي أقوم هنا بنقده.

قال: بالنسبة إلى الدّال والمدلول، إما ينبغي لنا أن نتموقع ضمن هذه الوحدة (دال ـ مدلول)، وهذا ما يقوم به فرويد في غالب الأحيان؛ وإما نتموقع خارجها، ومن ثم نفصلها.

لاكان: هذا يعيدنا إلى التعالي، حيث أموقع، حسب لاغاش، اللغة، أي مجموع الدّوال. ليس من شأن الكلمة إفزاعي، إلا أنني تجنّبت التعقيب عليها، والرّد عليها.

ما أريد قوله ببساطة، هو أنني عندما أتكلّم عن الدال، فإنني أتكلّم عن شيء بإمكاني وضعه هناك: إن الدّال هو كلمة (poutre) التي ستظل تعني فرساً إلى يوم ستسمّى فيها الأفراس «أفراسا»، في هذه اللحظة ستستعمل كلمة (poutre) [للدلالة] على شيء آخر، ويشير ذلك إلى أننا لن يمكننا وضعه ثمة خارج كلية علاقاته التعاقبية والتزامنية مع الدوالّ الأخرى. ويعني ذلك أيضا أن الدال، لا ينبغي أخذه حرفيا فحسب، وإنما هو الحرف.

هذا ما شدّد عليه لاغاش جيدا منذ قليل، وبصورة أجرأ بكثير مما كنت اتجاسر على فعله أمام جمع [قادر على] الإفزاع مثل هذا. إلا أنني أردت أن أجسّد ما أريد قوله عندما أتكلّم عن الدّال، وذلك من خلال تجسيده ضمن خرافة مثالية، وعبر رسالة مأخوذة بمعنى آخر، ورقة، لا يعلم أحد محتواها. . ومعناه أن بإمكاني المضيّ في هذا الاتجاه. وبالطبع، فإن المفارقة تبرّرها هنا غاية دفاعية.

إلا أن أثر الدّال على المدلول شيء آخر محسوس كلية في مستوى ب، ا، با من تجربة المحلّل [النفسي]. ولنأخذ وظيفة الأب، مستحيل قطعا أن يفكّر في ورودها هناك، إذا لم نبرز ضمنها الدّال الذي يشكّل حدّها: وذاك «اسم الأب»، كما يقال في الابتهالات الدينية، وما لم يكن لاسم الأب تلك

القيمة الدّالة التي تكثّف، وتوجّه، وتمحور نحو ذاتها متوالية بأكملها من الدلالات، وهي دلالات توجد في مستويات متنوعة تنوّعا شديدا.

ولكي نفهم مجموعة من الظواهر كتلك التي تتشكّل ضمن ذهان ما، فإن هذه الاحالة على الدّال باعتباره كذلك، هذه الاحالة على تقلّد الذات للدّال، تبدو لي نقطة الإحالة الوحيدة التي تتيح لنا حقا إمكانية أن نتتبّع، في جميع تفاصيلها، الآثار المترتّبة عن علاقة خاصّة معينة،[أي] علاقة عوْز الذات بالنسبة لدالّ معين باعتباره كذلك، لا بالنسبة إلى المدلول.

الخلاصة هو أنه ينبغي أخذ تصوّر الدّال بالمعنى اللّساني للّفظ.

آلكـي: يطيب لي، باديء ذي بدء، أن أعبّر لصديقي لاكان عن مدى شكري له على عرضه الذي أتفق معه تمام الاتفاق. [إذ] لاحظت أنا أيضا، ومنذ زمن طويل، أن أحد اكتشافات فرويد العظيمة تجلّى في توسيعه لميدان اللغة، وفي إظهاره أن أشياء كثيرة لا تُعتبر لغة على وجه العموم - كعرَض من الأعراض أو فقدان الصّوت - إنما هي لغة أيضا، وتحمل دلالة لغوية.

وبالمثل، سعدت سعادة خاصة عندما سمعت لاكان يقارن بين العصابي والفيلسوف، وهذا ما قمت به من جانبي، وهو أمر يجري فهمه فهما سيّئا جدا على وجه العموم. وبالفعل، يفهم من هذه المقارنة، ومباشرة، أن الفيلسوف [ليس سوى] مريض، ومن ثم، لا ينبغي أن نحمل ما يقوله على محمل الجدّ، في حين ينبغي لنا، إن أنا فهمت لاكان جيّدا، أن نرى العكس تماما، أي نرى أن العصابي فيلسوف (فيلسوف دون علم منه، فهذا لا يحتاج إلى قولنا له)، وعلى أية حال، وحده العصابي، يطرح، برفقة الفيلسوف، مشكل الكينونة. وهذا أمر يبدو لي ذا أهمية بالغة، إن هذه العلاقة التي تربط التجربة العصابية بالتجربة الفلسفية موحية جدا.

وبعد قولي هذا، أحب أن أطرح سؤالا على لاكان: هل يعتبر كل شيء لغة؟ هل يكون العاطفي بالنسبة إليه، وباعتباره كذلك، لغة؟ هل يكون القلق، الذي تشعر به الذات، مثلا، لغة، بالنسبة إليه، وبنفس القدر؟ أم أن كلّ لغة تحيل، عكس ذلك - على نحو ما، وجوهريا -، على شيء ما، ليس لغة، إلا أنها تريد التعبير عنه بالتحديد؟

سأصوغ السؤال بطريقة أخرى، إلا أنها تعني نفس الشيء، إذا ما فهمت فهما جيدا، فيما أعتقد. قال لاكان: «إن الأنا موضوع»، وأعتقد أن عددا منّا هنا ـ وأنا منهم ـ أصابتهم انتفاضة خفيفة لدى سماعهم هذه الصيغة. . . والحال أن الأنا، عندما يقلق لموته، ـ ذلك أن الأنا الفاني، لا تلك الذات الأرحب، التي تقع تحتي، وتتكلم عبري، هو المعرّض للموت ـ عندما يقلق الأنا لموته، هل يكون «موضوعا» بالنسبة إلى تلك الذات التي تتكلم ضمنه؟

لا أدري إن كنت قد فهمت ما أراد لاكان قوله فهما جيّدا. إلا أن هذا هو السؤال الوحيد الذي أريد طرحه. لقد قدّمته في صيغتين، إلاّ أن الأمر يتعلّق، في كلتا الحالتين، بمعرفة فيم إذا كان كلّ شيء لغة، وفيم إذا كان العاطفي نفسه، وباعتباره كذلك، لغة. سيؤدي بنا ذلك إلى تصوّر يمجّه لاكان، وهو تصوّر ما هو غير قابل للقول (ineffable) ؛ هذا الغير قابل للقول هو ما يعطي اللغة معناها، ويبقى أساسها، ويلتحق بمعنى معينّ من معاني الكينونة، والموت، هذا المعنى هو ما تعبّر عنه اللغة، إلا أن ما تأخذ اللغة من خلاله معناها فليس هو نفسه لغة.

لاكان: لقد فرغ ألكيي لتوّه من لعب دور جنّية البحر. ومن ثم، ينبغي لي أن أوثق نفسي إلى صارية [السفينة] بصورة قوية!.

سأقول إنني لا أشك بأن ثمة، وراء اللغة، ما هو غير قابل للقول، ولكن لمَ الكلام، في الحاصل، عن هذا الغير القابل للقول، مادام غير قابل للقول؟

أعلم جيّدا أن هذه نقطة انطلاق لا غير، نقطة شبيهة بالتقديم الصامت، الذي يمرّس على التزهّد الرواقي: [حيث] تُفتح اليد أو تُغلق. وأبدأ بفتحها. إن ما يهمّني ليس هو استنفاذ فلسفة للشرط الانساني؛ إن ما يهمّني تحديده انطلاقا من موقعي كمحلّل نفسي، وما يبدو بالغ الأهمية بالنسبة للجميع، هو ما يبرزه هذا الموقع الخاصّ ـ الذي أنطلق منه وأعود إليه ـ باعتباره أساسيا [ضمن] علاقة معينة تربط الانسان بالدّال. وأعتقد أن هذا هو ما يحدّد الحقل الذي يكشفه لنا التحليل [النفسي]، وكلّ ما يهمّ التحليل حقّا يوجد ضمن هذا الحقل.

فوق هذا، تتكلّم عن القلق.

إنني أترك العاطفي جانبا كما أترك كلّ الأشياء الأخرى، وهي أشياء جانبية تماما في رأيي. وسأذهب حقيقة إلى ما هو لبّ سؤالك. وما سأسمّيه نقطة النداء (point d'appel)، أي شيئا تحاول من خلاله أن تظهر لي أن ميداني لا يكفي ذاته. (وأنا لا أقول إنه يكفي ذاته، علاوة على ذلك، [بل] إنني أحاول بجهد جهيد أن أكفيه شخصيا. . .).

ولكن هل تنازعني في كون القلق الذي يستشعره الأنا حيال موته الخاصة [يشكّل] أمرا لدى المحلّل [النفسي] الكثير مما يقوله عنه، لدرجة أن التحليل النفسي يبرهن لنا ـ ضمن الكثير من تلك [الأنواع] من القلق التي تسمّيها أنت «قلق» [الذات] على موتها الخاصّة ـ على أن هذا القلق إشارة إلى الإمساك بالأنا ضمن تلك القدرة (الفاغرة أبدا) على التماهي بالآخر، وضمن إغوائه الجوهري: [أي] إشارة إلى ما ينبغي له فعله، في كل لحظة، حتى لا ينقلب إلى أي استلاب كان.

أما أن يكون ثمة أناس، أناس أقوياء جدا، قادرون على مواجهة ما يسمّيه أستاذنا هايدغر (Heidegger) الشرط غير القابل للتجاوز، الشرط المطلق والأخير، وهو بالضبط تلك الكينونة ـ لأجل ـ الموت (Etre-pour-la-mort)، فذاك ما يبدو لي بالتحديد، أمرا يبقى، بالنسبة إلى الشخص الذي شدّد عليه أكثر من غيره في أيامنا هذه، هو أفضل ما في النوع، إن لم يكن غاية النهاية ضمن تجربة قد لا تكون غير قابلة للقول ـ ذلك أنني لا أعتقد أن هايدغر قد قدّمها بهذه الصورة ـ، بل سيبقى أمرا نهائيا، في أقاصي الليل الانساني، على الأقلّ بالنسبة إلى معاصرينا المنخرطين كلية ضمن النتائج المشؤومة للميتافيزيقا الأرسطية وغيرها.

لقد سألتني فيم إذا كان هذا القلق لغة أيضا. إنه ذو دلالة بكل تأكيد، وضمن النصّ العرَضي للعصاب. أعني أنه ينبغي لنا، خلال هذا التكرار المقسّم إلى أطوار و[الذي يخضع له] السؤال، وحيث تدور استراتيجيا المهووس حول نفسها خلال تمريناته (وهي تمرينات انتهيت لتوّي من وصفها) كخادع للموت ـ أن نميّز بين التهديد الذي يأتيه من التماهي بالأب، [أي] تهديد

الخصاء حيث يتوفّر دائما على توسّط الذنب للتنازل، وتوسّط العقاب للتكفير [عن خطاياه]، وبين التهديد الذي يشكّله التماهي بالأمّ، وهي التي قد يجد نفسه إزاءها، وخارج التماهي القضيبي المولّد للانحراف، دون سند، وحيث يجرفه تيار خيالي قد لا يبرّر إيقافه سوى القلق وحده.

بالطبع، أنت ترى ضمن كلّ هذا حضور الموت. ولكن ماهي هذه الموت؟ أعني أن النبض الخيالي بحكمه تقطيع للدّال، وهو [نبض] نرى حدوده بما يكفي في كونه يتلخص، في نهاية المطاف، في تتابع من اللوحات الحيّة. هل سيكون كافيا بالنسبة للفيلسوف ليؤسّس على التجربة تأكيده لقلق الأنا تجاه موته الخاصّة؟ فلنقل فقط إن الموت هنا يشار إليها باسمها، وأن لعبة الأنا مقلقة في حدّ ذاتها، إلا أنها ـ علاوة على ذلك ـ لعبة تُلعب هنا، ويشدُّد عليها قصد إنتاج القلق باعتباره ذا دلالة.

آلكيي: لقد طرحت عليك هذا السؤال لأننا نماثل كلانا، وبالتحديد، العصابي بالفيلسوف.

لاكان: نماثل. . . فلنقل إن بإمكاننا الكلام عنهما لمدة معينة وبتعابير مشتركة بينهما.

الكيي: ولكن بإمكاننا القول إنه إذا كان من المفهوم أن [أنواع] القلق التي يعاني منها العصابي تجد تحفيزها بصورة غير مضبوطة، بصورة بإمكانك الكشف عنها وإبرازها جيدا، فإن في أساس هذه الأنواع، ومع ذلك، قلقا حقيقيا. وبتعبير آخر، إذا لم يكن العصابي، أولا وقبل كل شيء، إنسانا، إنسانا فانيا، فكلّ ما عدا ذلك، أي كونه قلقا لأنه يخشى الخصاء أو أية خشية أخرى، فكلّ ما عدا ذلك لن يكون حتى ممكنا. ومن ثم، يبدو لي أن في أساس القلق العصابي ما سأسمّيه القلق الحقيقي.

ولهذا، لا أظن أن بإمكاننا استبعاد المسألة بقولنا: «القلق الحقيقي، ذاك أمر لا يعنينا. . .» أو أن هدفك ينحصر، من ثم، في ردّ أنواع القلق الزائفة إلى أنواع القلق الحقيقية، وذاك أمر ممكن: إلا أنه ينبغي لك، في هذه الحالة، أن تنتصر على فهم القلق، لا علاجه.

لاكـان: خلال شروعي في الرّد عليك، انطلاقا من موقع المحلّل النفسي، وضعت مبدءا. وأعتقد أنه إذا تمسّكنا بهذا الموقع، فسيتجلّى [لنا] أن الموت حاضرة ضمن وجود الدّال أكثر من حضورها ضمن أية تجربة معيشة للقلق ـ باستثناء المجابهات الأخيرة التي تظلّ مستبعدة منها.

ميرلو بونتي: في الحقيقة أنا لم أطلب الكلمة. إذ لست محلّلا أو محلّلا، بينما كان جلّ المتدخّلين إلى حدّ الآن أحدهما على الأقل! ومن ثم، أنا لا أملك أي اختصاص مميّز يؤهلني للكلام، ولكن ما دمتم أعطيتموني الكلمة عن طيب خاطر، يطيب لي أن أقول هذا فحسب: إن عرض الدكتور لاكان أقنعني تمام الإقناع ـ كما أقنعتني، من جهة أخرى، أعمال أخرى له ـ بأمر [واحد] على الأقل: إن ما بين الفرويدية وما يدعى اليوم التحليل النفسي بالولايات المتحدة مثلا، ما بين الفرويدية وتلك الممارسة التحلينفسية المتمحورة حول تعزيز الأنا، وحول تدخل المحلّل النفسي، وهي ممارسة تجعل التحليل النفسي ينحدر إلى ما أسمّيه التجريبي، ليس ثمة ما هو مشترك، ومن ثم، من الضروري قطعا العودة إلى فرويد والرجوع إليه.

والآن، لعلّني لن أقول، كما يفعل ذلك الدكتور لاكان، إن كلّ شيء واضح ضمن فرويد، وأن التعبير الذي أعطاه فرويد لأفكاره مُرض كلّه. وسأعترف لك بأن قصّة سينيوريللي، التي ألمحتَ إليها مرّة أخرى، لا تفتأ تضايقني. فعندما يقرأ المرء هذا النصّ، كما يقرأ نصوصا تحلينفسية أخرى عديدة، وعندما لا يكون المرء مؤهلا لذلك، في غياب الممارسة، ولا حتى التجربة، فثمة أمر يثير دائما، [أي] كون فرويد يريد دائما، على مايبدو، قلب الأمور، ولا يريد تناولها كما تظهر له. . .

ومن ثم، تثبيت كلمة «Signorelli» وسأعترف لك أن ذلك واقعة من الوقائع اللغوية، واقعة كلامية. ولكن بأي كلام يتعلّق الأمر؟ يتعلق بتورية بلا زيادة ولا نقصان، وهذا ما قلته أنت شخصيا. وعلى أي حال، لعلّنا نقول إن اللغة لا تختزل في توريات، على الأقل لدى الأشخاص ذوي الخصال العادية، وأن فرويد نفسه أشار إلى لغة أخرى، لغة النُكت، في علاقاتها مع اللاوعي. وستتّفق معي بأن النكتة والتورية شيئان مختلفان تمام الاختلاف.

ومن ثم، لا يكفي أن نقول: «لغة» بل لعلّه ينبغي لنا دراسة اللغة الفاشلة واللغة الناجحة، الفعل الفاشل والفعل الناجح. على أية حال، يبدو لي أننا نكون، ضمن ما نقرأه لدى فرويد، أمام تحليل لظواهر [تنتمي إلى] الفضلة بالأحرى، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الظاهرة التي نتكلم عنها، حيث تشبه الأمثلة التّوريات أكثر من غيرها . . . فهل حقا رأى فرويد اللغة والكلام والوظيفة الفلسفية للكلام كما تراها أنت؟ يبدو لي أن الأمر ليس كذلك. والآن لا يعني هذا أن ذلك غير موجود ضمن فرويد وأنك لست على صواب في رؤيته ضمن [أعماله].

سأخرج من هذا بخلاصة وحيدة: من اللازم، [بل] من المستعجل أن يعبّر عن الفرويدية الحقيقية، الفرويدية الثاوية في أعمال فرويد وفي ذهنك، الثاوية في ذهن لاغاش وذهن آخرين متعدّدين، من المستعجل أن يعبّر عن هذه الفرويدية الحقيقية. إنها غير موجودة في أي مكان. أما بالنسبة إلينا، نحن الذين لم نمرّ عبر مصفحة (laminoir) التحليل [النفسي]، فينبغي لك أن تدرك أن ما تتكلّم عنه لا يشبه ما نعثر عليه ضمن الكثير من نصوص فرويد. وليس ثمة سوى خلاصة يمكن الخروج بها من هذا: هو أن جلسة هذا المساء جاءت مواتية بصورة خاصة، وأنه ينبغي الإكثار من هذا النوع من التظاهرات والنشرات، كما شرعتَ في مباشرة ذلك ضمن مجلّتك.

لاكان: لن أستطيع إيفاء موريس ميرلو بونتي كل حقّه عن كل الأقوال الرفيقة الواردة في تدخله.

وإذا كنت أفهم اعتراضه على قصّة حالة سنيوريللّي فهما جيّدا، فإنه يكمن في ما يلي: إنك تشدّد، من جرّاء اختيار فرويد لعرض الظاهرة ـ وعن حقّ ـ على جانب العجز من المسألة. ولكن لا تنس عندئذ أن المؤلّف في مجموعه مصوغ، في الخلاصة، ليظهر لنا أن الفعل الفاشل هو بالضبط، كما أقول ذلك دائما (وأتمنّى ألاّ أكرّر نفسي بصورة مفرطة)، فعل ناجح، ذلك أن ما يظهره لنا فرويد هو ما يتكشّف [لنا] من خلال عجز الصياغة اللفظية، وضمن شيء مخالف تماما، وما يريد أن يكون مفهوما؛ ومن المؤكّد أن هذا موجود ضمن ما يحكيه لنا عن حالة سنيوريللي أكثر من وجوده ضمن الواقعة المحدّدة مكانيا،

والمتمثّلة في نسيان الإسم. ما معنى ذلك؟ معناه أن هذه الحالة الخاصّة ضمن المنظور التحليلي تفضي بنا إلى تحليل فرويد، وأن كلّ ما يمكننا معرفته من هذا الأمر يجعله أكثر دلالة على الدوام.

وتبقى معرفة لماذا اخترتُ هذا المثال. لماذا ذكرته مع مروري عليه، وقد لاحظتَ ذلك، مرور الكرام؟ ذلك أنه إذا كان الدال يلعب ـ حقا، وطبقا لما قلتُه ـ بنفسه لا دور المادة فحسب، وإنما دور البنية التي تعطي الدينامية التحليلية مداها، فإن الأمر يكون أكثر إثارة حين نرى أن هذه الواقعة يجري إنكارها ضمن التحليل [النفسي]، لاسيما وأن مؤلفات فرويد تبسُط تمثيلها في كل مكان، وهو تمثيل لا يرقى إليه الشك عندما يُرفع إلى درجة الخطاطة.

تناولت مثال «Signorelli» لأن الجميع يعرفونه، ولأنه ملخّص ضمن جميع الطبعات الجيّدة في خطّ بياني، حيث نعود من هذا الـ «Signor» صعّدا إلى الموت، ذلك السيّد المطلق، وعبر تحويل لا يمسّ الكلمات نفسها، وإنما يمسّ الفونيمات: تحويل يتنقّل انطلاقا من [المقطع] «Bo» الذي ينفصل عن «Boltraffio» باعتباره عاملا مشتركا مع «Botticelli» الذي يخفي القافية، ليقودنا من خلال «La Bosnie» إلى «Her» المنتمي إلى «Herzégovine»، وإلى «Herr» المنتمي إلى النبالة التي تُقرّ بها كرامة المولود للطبيب المتوحّد مع القدَر، وليلتقي بـ «Trafoi» وهو النقطة التي ينادي فيها على الكبت من خلال الخبر الذي تلقّاه فرويد عن انتحار أحد مرضاه (وكان مصابا بالعجز الجنسي).

هل بإمكاني أن أكون مفهوما إذا قلت إن جانب «آلة النقود» من هذا التقديم هو الجانب الذي يرضيني؟

وبتعبير آخر، إن الأمر يتعلّق، في هذه اللحظة، بالطريقة التي كان فرويد يتصوّر بها اللاوعي، كما يتعلّق بالصيغ التي من شأنها العمل ضمنه، وبمعرفة فيم إذا كنا لانزال [متموقعين] فيها بعد.

إذا أبان لنا لجوؤنا إلى نصّ فرويد، بصورة دائمة التجدّد على أن [هذا النصّ] يتعمّق في اتجاه تتزايد عضويته على الدوام كلّما علّقنا عليه، فإنني أقول إننا نعلّق عليه تعليقا حقيقيا، ولا نختزله في مختصرات؛ وإذا قادتنا الكنوز

الجديدة على الدوام - [أي] الكنوز التي تنكشف لتعليق مثل هذا - إلى الحقائق الأولى، الحقائق التي تنير فكرنا وممارستنا أكثر من غيرها، فإنني أعتقد أنك لن تستهجن هذا المنهج.

هيبوليت: أريد، بادىء ذي بدء، مشاركة صديقي ميرلو بونتي في ملاحظاته. إن الدكتور لاكان يعلّمنا التعليق على فرويد بصفته فيلسوفا وطبيبا، بنفس القدر. وتتجلى مزيّته في تعديله لبعض التأويلات الوضعية لفرويد، وهي تأويلات لا تعترف بمعنى أعماله ومداها. إلا أن الدكتور لاكان، مثله في ذلك مثل سقراط، يخضعنا للتعذيب، ويستعمل اللغة قصد إدخالنا إلى إحراجات جديدة على الدوام. ولست متأكدا تماما من كوني أفهم [ما يعنيه] أبدا.

وبالخصوص، علام يدل لديه مفهوم الذات، وعلاقة الذات بالأنا، والتجاوز الواضح لهذه المفاهيم النسبية نحو غيرية مطلقة؟ ثمة لدى الدكتور **لاكان**، مفهوم الآخر (آ)، وهو يتجاوز مفهوم الذات. إن ما يتكشّف لنا ضمن الحوار التحليلنفسي، إنما هو، إذا كان فهمي جيّدا، تعالي الدّال، [أي] ميدان الرمزية، الذي يتلقّفنا ويسيطر علينا، مثله في ذلك مثل آلة عجيبة (والعلاقات العائلية مثال على هذا الدّال).

إلا أن تعالي الدّال هذا، وهو ميزة الحياة البشرية، يقودنا إلى سؤال جديد لا مفرّ منه. فلا يمكننا التفكير في الدّال بمعزل عن علاقته (وهي علاقة شاملة على الأقل) بالمدلول، هذه العلاقة الأخيرة بين الدّال والمدلول هي ما تتركها في الظل - وذلك قصد إدخالنا إلى ذلك البُعد الخاص من أبعاد الدّال حيث يبدو المدلول وكأنه يتلاشى -، ومع ذلك، يبقى أننا [في صميم] هذه العلاقة ذاتها، باعتبارها إحالة أخيرة. إنك تؤوّل العرَض من خلال قراءته ضمن هذا البعد من أبعاد الدّال، إلا أن هذا البعد يطرح، بدوره، السؤال الأخير المتعلق بالعلاقة مع المدلول. إن العرَض علامة على العلامة، ولكن ما تكون العلامة، على وجه العموم، إذا لم تكن هي القصد النهائي للمعنى؟.

لاكان: من المؤكّد أن الكلام عن اللغة [يشكّل] موقفا مفارقا، إلا أن يكون مفارقة ظاهرية، إذا اقتصرت وظيفة الكلام على احتلالنا موقعا ضمنه.

ولا يمكنني شخصيا إلا قبول هذا النوع من الاختزال الذي أعطيتَه، في الخلاصة، لما أقوم بتدريسه.

وفي نهاية كلّ هذا، أنا متّفق، [كما] ترى؛ ثمة صُعوبة، وتتجلّى، بالفعل، في كون هذه العلاقة بالدّال لا يجري تحمّلها هي نفسها دون قيد ولا شرط، هي ليست ملازمة [له]. وبتعبير آخر، ما هو المدلول في علاقتي بالدّال؟

هنا لدينا الكثير مما نقوله، ذلك أن العرْض التحليلي، بالتحديد، وإلى حدّ ما، شيء ما ضمن هذا النظام؛ إنه دالّ من الدرجة الثانية في حدود مساهمته في هذه العلاقة بالدّال.

ستقول لي: «هنا توجد الذات في الظل كلية». وبالفعل، إنني أصوغ الأمور بهذه الطريقة بالضبط. إنْ اللاوعي خطاب الآخر. إن ما يحدث يتموقع ضمن غيرية أساسية. ولهذا، عندما نحاول ولوج هذا الماوراء ضمن التحليل [النفسي]، فإننا نذهب إليه، دون مراء، «بالوكالة»، ما دمنا نكتشفه لدى المريض باعتبارنا محلِّلا، وضمن التحويل باعتبارنا محلِّلا.

إذا حاولنا مباشرة هذا الماوراء من خلال التجربة الفكرية التي قام بها فرويد حين اكتشف ضمن اللاوعي لبّ هذه العلاقة التي تربط الانسان بالدّال، فإنني أعتقد أننا هنا لن نلاحظ عبثا أن فرويد وجد نفسه منساقا إلى الكلام عن غريزة الموت. ذلك أن هذا المدلول، في نهاية المطاف، وهو العلاقة التي تربط الانسان بالدّال، لربما كان هنا، فحسب، مكان علاقته، أي العلاقة الحقيقية التي تربطه بموته الخاصة.

هيبوليت: في الخلاصة، هو ما لا يمكن قوله!

لاكان: لذلك أنا لا أتكلم عنه!

غاستون بيرجي: باختتامنا للجلسة، لنشكر الدكتور لاكان مرّة أخرى، وتهانئنا على كونه دافع عن أطروحته بطريقة بارعة جداً، وأجاب مخاطبيه العديدين.